

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

GENÈSE DE LA FRAGMENTATION CONTEMPORAINE :
DE LA TENSION ENTRE L'UNIVERSALISME ET LE PARTICULARISME
DANS LA CONSTITUTION DU SUJET POLITIQUE

THÈSE
PRÉSENTÉE COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
KARINE LECLERC

AVRIL 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Cette thèse est le résultat d'un projet qui m'a habitée pendant plusieurs années, que j'ai laissé de côté pendant un moment, mais que je n'ai jamais pu me résoudre à abandonner.

Je tiens d'abord à remercier mon conjoint qui a compris l'importance que revêtait ce projet pour moi et m'a supportée dans sa réalisation, notamment en me permettant de m'y remettre à temps plein après la naissance de notre fille.

Je tiens aussi à remercier Joseph Yvon Thériault, professeur à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), qui a immédiatement accepté de me diriger lors de mon retour aux études et m'a rapidement remise en selle. Il m'a accueillie et fait confiance dès le départ. Merci.

Je souhaite également remercier Jacques Beauchemin, professeur à l'UQAM, avec qui ce projet a pris naissance.

Finalement, j'aimerais remercier ma famille, mes collègues et mes amis qui m'ont, d'une façon ou d'une autre, supportée, encouragée, comprise, avec qui j'ai discuté, débattu et réfléchi.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
LISTE DES TABLEAUX.....	vii
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	ix
RÉSUMÉ	xi
INTRODUCTION	1

PARTIE I CONSTAT THÉORIQUE ET CONSTAT EMPIRIQUE RELATIFS AUX ENJEUX DE LA DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE

CHAPITRE I VICTOIRE DE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE ET DÉFICIT DÉMOCRATIQUE : VERS LA DÉMOCRATISATION DE LA DÉMOCRATIE?	17
1.1) Les enjeux contemporains entourant la démocratie.....	22
1.1.1) Projet de revitalisation de la démocratie	24

CHAPITRE II	
PROJET DE REVITALISATION DE LA DÉMOCRATIE, REPRÉSENTATION DU SUJET POLITIQUE ET ARTICULATION DE LA TENSION ENTRE L'UNIVERSALISME ET LE PARTICULARISME AU QUÉBEC : ANALYSE DU DISCOURS DES MÉMOIRES REMIS LORS DES CONSULTATIONS PUBLIQUES SUR LA RÉFORME DES INSTITUTIONS DÉMOCRATIQUES.....	67
2.1) Aspects méthodologiques	69
2.2) La réforme des institutions démocratiques	74
2.2.1) La réforme du mode de scrutin : un bref historique.....	76
2.2.2) Entre représentation et représentativité : analyse du discours des mémoires remis aux consultations publiques sur la réforme des institutions démocratiques	88

PARTIE II

ANALYSES SOCIOPOLITIQUE ET PHILOSOPHICO-POLITIQUE DE LA FRAGMENTATION

CHAPITRE III	
L'EXIGENCE D'ÉGALITÉ : MOTEUR DE LA DÉMOCRATIE ET VECTEUR DE SA TRANSFORMATION. ANALYSE DES TRANSFORMATIONS DE LA NOTION D'ÉGALITÉ EN LIEN AVEC LE DÉPLOIEMENT DE L'IDÉOLOGIE DE LA DIVERSITÉ	119
3.1) Transformation de la démocratie : l'indice d'une reformulation de certains principes (et de leur tension) internes à la démocratie.....	121
3.1.1) L'égalité et la liberté	123

3.2) Les effets concomitants qui ont facilité l'extension de l'égalité à la sphère culturelle.....	145
3.2.1) Le relativisme	146
3.2.2) La mondialisation	160
3.2.3) Le néolibéralisme.....	178
3.2.4) Transformation des représentations du droit et constitutionnalisation de la Charte canadienne des droits et libertés	198

CHAPITRE IV

LA LIBERTÉ, LA RAISON ET LA DÉMOCRATIE.

ANALYSE DU DÉBAT ENTOURANT LES LUMIÈRES ET

L'ARTICULATION DE LA TENSION ENTRE L'UNIVERSALISME ET LE

PARTICULARISME 218

4.1) Du débat entre Lumières, conservatisme et romantisme	223
4.1.1) Fondation de l'État moderne et contractualisme	227
4.1.2) Les critiques conservatrices	286
4.1.3) La pensée politique de Kant – sa défense au lendemain de la Révolution française	309
4.1.4) La critique romantique allemande	333
4.1.5) La synthèse hégélienne	348

CONCLUSION	354
5.1) La position de surplomb de la sphère politique	356
5.2) Remise en cause du sujet universel abstrait et représentation de la communauté politique	357
5.2.1) Remise en cause du sujet universel abstrait et aspiration moderne à l'égalité	358
5.3) La fragmentation : aboutissement incontournable de la modernité?	360
5.4) L'impensé des Lumières : l'universel singulier	367
ANNEXE A DESCRIPTION DU CORPUS	379
ANNEXE B TABLEAU 1 : TEST STATISTIQUE (DE SIGNIFICATIVITÉ DES COOCCURRENCES) BASÉ SUR LA LOI BINOMIALE	438
ANNEXE C TABLEAU RÉCAPITULATIF DES ÉVÉNEMENTS MARQUANTS ENTOURANT L'IDÉE DE RÉFORMER LE MODE DE SCRUTIN AU QUÉBEC	440
ANNEXE D TABLEAUX DES FRÉQUENCES ET DES COOCCURRENCES	442
ANNEXE E LA CATÉGORISATION	447
BIBLIOGRAPHIE	455

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
A.1	Liste des mémoires de langue française ayant été remis à la Commission des institutions en 2002 pour la consultation générale sur la réforme du mode de scrutin au Québec (Annexe A)..... 382
A.2	Liste des mémoires de langue française ayant été remis au Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques en 2003 pour lesquels le Comité directeur a obtenu une autorisation de diffusion (Annexe A) 394
A.3	Liste des mémoires de langue française remis à la Commission spéciale sur la Loi électorale en 2006 (Annexe A) 401
A.4	Liste des mémoires déposés en 2010 à la Commission des institutions pour l'étude du projet de loi no 78 (Annexe A)..... 434
B.1	Test statistique (de significativité des cooccurrences) basé sur la loi binomiale (Annexe B) 438
C.1	Tableau récapitulatif des événements marquants entourant l'idée de réformer le mode de scrutin au Québec (Annexe C) 440
D.1	Relevé des fréquences des valeurs (Annexe D)..... 442
D.2	Relevé des principales cooccurrences du mot <i>démocratie</i> (Annexe D) 443

D.3	Relevé des principales cooccurrences du mot <i>démocratique</i> (Annexe D)	443
D.4	Relevé des principales cooccurrences de la chaîne de mots <i>démocratique</i> et <i>déficit</i> (Annexe D)	444
D.5	Relevé des principales cooccurrences du mot <i>représentation</i> (Annexe D)	444
D.6	Relevé des principales cooccurrences du mot <i>décentralisation</i> (Annexe D)	445
D.7	Relevé de fréquence des mots ayant été catégorisés dans la famille de l'univers des valeurs (uv) (Annexe D)	445
D.8 :	Relevé des principales cooccurrences du mot <i>égalité</i> (Annexe D)	446

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ADQ	Action démocratique du Québec
AWS	Listes de présélection exclusivement composées de femmes All-women shortlists
CAQ	Coalition avenir Québec
CCF	Cooperative Commonwealth Federation (en français: Parti social démocratique du Canada (PSDC))
CDEC	Corporation de développement économique et communautaire
CHSLD	Centres d'hébergement de soins de longue durée
CLSC	Centre local de services communautaires
CRÉ	Commission de la représentation électorale
CSLE	Commission spéciale sur la Loi électorale
CSSS	Centres de santé et des services sociaux
DGEQ	Directeur général des élections du Québec
MDN	Mouvement pour une démocratie nouvelle
NPD	Nouveau parti démocratique du Canada
PLQ	Parti libéral du Québec
PQ	Parti québécois
PSDC	Parti social démocratique du Canada

QS	Québec Solidaire
RPM	Représentation proportionnelle mixte
VUT	Vote unique transférable

RÉSUMÉ

Victoire de la démocratie et malaise démocratique. Le principe démocratique a, pour paraphraser Marcel Gauchet, « planétairement gagné ». Au même moment, les démocraties contemporaines souffrent d'un malaise démocratique. Les appels en faveur d'une démocratie plus représentative, d'une citoyenneté participative, d'un rapprochement entre les élus et le peuple pour combler ce qui apparaît à plusieurs comme étant un déficit démocratique, font maintenant partie du paysage politique des sociétés contemporaines.

La volonté de revitalisation de la citoyenneté et de démocratisation de la démocratie tente, notamment, de pallier les effets délétères liés à la mondialisation de l'économie, au déclin des formes conventionnelles de la participation citoyenne ainsi qu'à ce qui est perçu comme l'incapacité des institutions et des représentants de l'État à représenter ou incarner la diversité sociale. Ces efforts de redynamisation se présentent en projets d'approfondissement de la démocratie. Paradoxalement, ils soulèvent des enjeux qui appellent une certaine recomposition du politique qui, à son tour, transforme les conceptions classiques de la démocratie représentative adoptées par les sociétés contemporaines.

Dans le cadre de cette thèse, nous nous sommes intéressée à la fragmentation contemporaine sous l'angle de l'articulation de la tension entre l'universalisme et le particularisme dans la constitution du sujet politique. Plus précisément, nous nous sommes intéressée à la tendance vers l'effacement du sujet politique en tant que lieu de réconciliation de la scission entre l'homme (et ses intérêts personnels) et le citoyen (visant l'intérêt général), comme le lieu de la synthèse de la tension entre universalisme et particularisme.

Nous proposons une thèse compréhensive de la fragmentation contemporaine. C'est-à-dire que nous avons voulu expliciter la tendance actuelle à la fragmentation ainsi que son développement en les mettant en lien avec une série de phénomènes qui ont, ou ont eu, un impact sur le cadre à l'intérieur duquel l'aménagement de la tension entre universalisme et particularisme prend place.

Nous avons d'abord dressé un constat théorique puis un constat empirique quant aux enjeux de la démocratie contemporaine. Plus précisément, nous avons d'abord montré que les efforts de redynamisation de la démocratie, en participant notamment à l'horizontalisation des rapports sociaux ainsi qu'au déploiement d'une politique de la différence, contribuent, paradoxalement, à la crise de légitimité des institutions

démocratiques et concourent à la critique du sujet universel abstrait. Cela remet en cause la position de surplomb de la sphère politique, la légitimité de l'agir politique et appelle une nouvelle articulation de la tension entre l'universalisme et le particularisme.

Ensuite, l'analyse des mémoires remis lors des quatre grandes consultations populaires sur la réforme des institutions démocratiques initiées au cours des années 2000 par le gouvernement du Québec montre que la volonté d'améliorer la représentation du pluralisme par la réforme du mode de scrutin constitue une critique du modèle classique du gouvernement représentatif. Le décalage entre le peuple-principe et le peuple-société (c'est-à-dire le peuple comme réalité empirique des individus concrets) est maintenant perçu comme un problème de représentation, comme une incapacité à représenter la diversité. Cette remise en cause du sujet universel abstrait, qui plonge ses racines dans l'aspiration moderne à l'égalité, redéfinit l'universalisme et tend, non pas au ré-équilibre de la tension, mais plutôt à son effacement par la fusion des pôles universaliste et particulariste où chacun des termes finit par s'équivaloir.

La deuxième partie de la thèse se concentre sur l'analyse sociopolitique et philosophico-politique qui tentent, d'une part, de mettre en lumière comment les différentes extensions de la notion d'égalité (en lien avec les transformations des modes de régulation des rapports sociaux) ont pu créer un contexte favorisant le développement du paradigme de la diversité. Cette analyse montre comment la promotion de la diversité, le développement des revendications de reconnaissance et de représentation à caractère particulariste et identitaire ainsi que la transformation de la participation citoyenne sont liés à la dynamique moderne de l'égalisation des conditions. Elle montre également que les exigences contemporaines d'égalité témoignent d'une extension ou, en fait, de plusieurs extensions successives de la compréhension de cette notion qui, à leur tour, induisent des transformations de la citoyenneté et de la démocratie.

D'autre part, nous avons éclairé les enjeux entourant l'articulation de la tension entre l'universalisme et le particularisme par un détour par la philosophie politique. Nous nous sommes plus spécifiquement intéressée aux débats autour de cet enjeu en ciblant les affrontements entre les défenseurs des Lumières, les conservateurs et les romantiques. L'étude de ce débat, en plus de révéler certaines limites, difficultés et enjeux fondamentaux liés à l'articulation de cette tension, permet de mettre en évidence la nouveauté de la tendance vers la fusion des pôles. En effet, des Lumières au romantisme politique, diverses représentations du sujet politique, de la communauté politique et diverses façons de lier l'universalisme et le particularisme ont été mises de l'avant et se sont opposées, mais aucune position ne préconisait ni ne prévoyait un aplanissement de la tension.

Pour terminer, nous discutons brièvement des conséquences de l'érosion de l'État-nation sur l'aménagement de la tension entre l'universalisme et le particularisme ainsi que de différentes approches théoriques proposées afin de réfléchir à la cohésion sociale et à l'intégration politique dans le contexte des sociétés démocratiques pluralistes conjugué au phénomène de dispersion des pouvoirs de l'État-nation.

MOTS-CLÉS : démocratie, fragmentation, universalisme et particularisme, monde commun, sujet politique, représentation, pluralisme, diversité, communauté politique.

INTRODUCTION

Le multiculturalisme, l'interculturalisme, les politiques de la reconnaissance, la promotion de la diversité, les questions identitaires (leurs représentations et reconnaissances), l'éloge du multiple, tous ces thèmes témoignent de la montée en puissance de l'idéologie de la diversité¹. Cette dernière s'impose désormais à la conscience démocratique; elle devient l'une des grandes obligations que se donnent à elles-mêmes les sociétés démocratiques². Cette diffusion de la logique de la diversité et de ses valeurs tend même à se présenter, plus que politiquement correct, sous le signe d'un nouvel impératif moral. Elle semble également s'accompagner d'une certaine méfiance envers toutes les prétentions unitaires.

La diffusion de ce paradigme de la diversité s'inscrit également dans la recherche de redynamisation de la démocratie et de la citoyenneté que rencontrent la plupart des sociétés contemporaines. En effet, au moment où l'idéal démocratique, compris en tant que principe général de constitution de la société, ne trouve plus de solides alternatives dans un système politique concurrent, les sociétés démocratiques font, paradoxalement, face à un certain malaise démocratique (perte de confiance envers les élus, faible taux de participation aux élections, etc.). Une partie de ce paradoxe selon lequel les

¹ D'ailleurs, au niveau mondial, l'UNESCO a adopté, en 2001, la Déclaration universelle sur la diversité culturelle – insérant ainsi, parmi les droits humains, le droit de chacun à l'identité culturelle et faisant de la diversité culturelle un « patrimoine commun de l'humanité ». On peut lire la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, adoptée le 2 novembre 2001 par les 185 États membres sur le portail de l'UNESCO :

<http://portal.unesco.org/fr/ev.php->

[URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

ou dans les *Actes de la Conférence générale* de la 31^e session :

<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001246/124687f.pdf#page=78>

² Renaut, Alain. 2009. *Un humanisme de la diversité : essai sur la décolonisation des identités*, Paris : Flammarion, 444 pages.

démocraties contemporaines seraient à la fois victorieuses et en crise peut s'expliquer par l'écart entre la démocratie comme idéal et la démocratie comme institution et comme pratique. Comme le souligne Rosanvallon, la différence entre l'idéal (la promesse) et la réalité fait que le projet démocratique apparaît toujours inachevé :

Historiquement, la démocratie s'est toujours manifestée à la fois comme une promesse et comme un problème. Promesse d'un régime accordé aux besoins de la société, cette dernière étant fondée sur la réalisation d'un double impératif d'égalité et d'autonomie. Problème d'une réalité souvent fort loin d'avoir satisfait ces nobles idéaux. Le projet démocratique n'a cessé d'être inaccompli là même où il était proclamé.¹

Si le décalage entre l'idéal et la pratique peut créer un sentiment d'inachèvement, nous croyons, d'une part, que le développement de ce malaise dépasse cette déception et s'enracine dans une conjoncture particulière où la régulation politique et l'État-nation – qui a historiquement été le véhicule du déploiement de la démocratie – perdent de leurs attributs. Et, d'autre part, que les présents efforts et les revendications actuelles pour redynamiser et démocratiser la démocratie, tels que ceux visant à favoriser la participation citoyenne et à améliorer la représentation du pluralisme, ne permettent pas nécessairement un meilleur accomplissement du projet démocratique ni son approfondissent.

Les appels en faveur d'une meilleure prise en compte et représentation de la diversité visant à revitaliser l'exercice de la citoyenneté et de la démocratie se multiplient et font désormais partie du paysage politique des sociétés contemporaines. Ainsi, après le mouvement des Noirs américains pour les droits civiques, le mouvement des femmes et la critique communautarienne, le paradigme de la diversité et la critique adressée aux prétentions faussement universelles ainsi qu'à l'abstraction d'un sujet politique unitaire semblent avoir gagné les consciences démocratiques. Chose certaine, l'idée d'un sujet

¹ Rosanvallon, Pierre. 2006. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris : Éditions du Seuil, p. 10.

universel abstrait surplombant les différences (reléguées à la sphère privée) et incarnant (ou édictant), du haut, l'intérêt général est aujourd'hui largement questionnée.

En philosophie politique, même certains défenseurs du libéralisme politique ou du républicanisme, après un important débat avec les communautariens, s'interrogent aujourd'hui sur les ressources dont pourrait disposer le libéralisme politique afin de mieux concilier les valeurs de la diversité avec la préservation du lien social. Ou, pour le formuler autrement, comment vivre ensemble avec nos différences sans entièrement évacuer ces dernières de la sphère publique¹.

Ce virage pluraliste plonge ses racines dans l'aspiration moderne à l'égalité. En effet, conformément à la promesse de l'idéal démocratique, c'est au nom d'une réalisation supérieure de l'égalité citoyenne que sont revendiquées les demandes de représentation et de reconnaissance de la diversité – revendication d'égalité qui révèle toutefois des transformations dans la compréhension même du concept d'égalité et dans son traitement. En effet, à l'opposé de la conception de l'égalité du libéralisme politique – où les différences ne sont pas prises en compte afin d'assurer une égalité de traitement et lutter contre la discrimination – la nouvelle valorisation des différences cherche à réaliser une meilleure égalité des chances où chacun a le droit d'être traité comme un égal, d'être traité avec le même respect et la même attention². En ce sens, ce virage

¹ Nous avons évidemment Will Kymlicka en tête qui, dès 1995, tente d'intégrer à la théorie libérale de la justice une meilleure prise en compte des droits collectifs des minorités, notamment les minorités nationales, mais également Alain Renaut. Ce dernier, après une première défense du libéralisme politique, tente aujourd'hui, en proposant le développement d'une éthique de la diversité, d'intégrer les valeurs promues par l'idéologie de la diversité au libéralisme politique. Voir : Renaut, Alain. 2009. *Op. cit.*

² Ronald Dworkin fait une distinction entre l'exigence de l'égalité de traitement et l'exigence de l'égalité des chances. La première correspond au droit à un traitement égal (répartition égale de chances, de ressources ou de charges). La deuxième, qui n'impose pas de faire abstraction des différences (au contraire, elle cherche plutôt à se prémunir contre la propension à en faire des facteurs d'exclusion), correspond au droit d'être traité comme un égal (avec le même respect et la même attention que n'importe qui d'autre). Pour une présentation et une illustration de cette distinction faite par Dworkin, voir : Renaut, Alain. 2007. *Égalité et discrimination. Un essai de philosophie politique appliqué*, Paris : Éd. Du Seuil, pp. 94-116.

pluraliste apparaît comme l'approfondissement de l'imaginaire démocratique moderne; c'est-à-dire que ce paradigme se présente comme un approfondissement de l'égalité et comme une démocratisation de la démocratie.

Cette démocratisation de la démocratie, tout comme la tendance au déplacement de l'abstrait vers le concret en ce qui concerne la représentation (des citoyens et du peuple) qui accompagne la promotion de la diversité et qui se traduit par la reconnaissance des différences, de la réalité des inégalités et de l'hétérogénéité, se présente, au premier coup d'œil, comme un prolongement, comme le résultat d'un développement linéaire et cumulatif des avancées de la démocratie et de ses valeurs fondamentales (égalité et liberté) – valeurs dont, nous l'avons souligné, la signification s'est modifiée au fil du temps. Or, nous croyons que ce virage pluraliste vient non pas approfondir, mais plutôt transformer la représentation de la démocratie. En ce sens, il s'agirait moins d'une avancée que d'une césure dans le déploiement de la démocratie. En cherchant à démocratiser la démocratie afin de la réaliser pleinement, ces initiatives contribuent, paradoxalement, à transformer la représentation de cette dernière.

Plus particulièrement, nous croyons que la représentation de la démocratie qui se dessine vient, entre autres, questionner la représentation classique de l'unité en redéfinissant l'idéal universaliste. Ainsi, en tentant de réaliser une meilleure égalité citoyenne – notamment en luttant contre des formes de discrimination et d'exclusion que l'approche libérale et républicaine n'auraient pas réellement réussi à combattre – en voulant revitaliser la démocratie et la participation citoyenne, en tentant de dépasser les « difficultés » de l'idéal démocratique moderne, c'est la tension entre l'universalisme et le particularisme ainsi que les questions concernant la conception du sujet politique qui refont surface.

Dans le cadre de cette thèse, nous nous intéressons à ce qui nous apparaît comme étant l'effacement du sujet politique en tant que lieu de réconciliation de la scission entre

l'homme (et ses intérêts personnels) et le citoyen (visant l'intérêt général), comme le lieu de la synthèse de la tension entre universalisme et particularisme. Ou encore, en tant que lieu de dépassement des particularismes et de formation et représentation de la communauté politique.

Nous formulons donc l'hypothèse selon laquelle la représentation de la démocratie qui se dessine vient questionner la représentation classique de l'unité en redéfinissant l'idéal universaliste. Plus précisément, nous croyons que les particularismes et l'universalisme tendent, par une redéfinition de ce dernier, à s'équivaloir. Nous posons donc l'hypothèse non pas d'une synthèse (qui s'est faite ou qui devait se faire dans la figure du sujet politique), mais plutôt d'un effacement des deux pôles de cette tension, d'une fusion entre l'universalisme et le particularisme au sein de la représentation contemporaine de la démocratie.

L'universalisme et le particularisme représentent, en fait, les deux pôles d'une tension proprement moderne et leur aménagement est d'ailleurs un enjeu politique majeur depuis le passage de la tradition à la modernité. Les sociétés modernes, en s'arrachant à la nature, en s'opposant à « l'irrationalité » du pouvoir traditionnel qui reposait sur un discours transcendant et extérieur à elles (comme la religion ou le mythe) se sont fondées sur la liberté individuelle (comprise en termes d'autonomie) par l'idéologie universaliste de la raison. L'éclosion de la subjectivité, qui repose sur l'idée selon laquelle l'homme, grâce à la raison, devient un sujet libre qui poursuit des buts personnels et qui n'accepte que les structures et les lois créées avec son consentement, pose, dès son émergence, la question de l'articulation de cette nouvelle tension entre l'universalisme et le particularisme¹. En effet, la nouvelle autonomie exige de trouver un équilibre entre la liberté individuelle nouvellement acquise et la préservation d'un monde commun, entre les projets individuels et le projet collectif, entre l'intérêt

¹ Nous reviendrons plus en détail sur cette question dans le Chapitre 4.

personnel et le bien commun ou encore, pour le formuler autrement, entre l'autonomie individualiste et l'autonomie participative ou entre la liberté indépendance et la liberté universaliste.

Ainsi, en tentant de surmonter un certain déficit démocratique, en tentant de dépasser les « difficultés » de l'idéal démocratique moderne, c'est la tension entre l'universalisme et le particularisme ainsi que les questions concernant la conception du sujet politique qui refont surface. Les tentatives de sortie de crise politique et de redynamisation de la démocratie jouent sur les mêmes termes, mais de manières fort différentes, qu'ont historiquement posés les opposants aux Lumières. Pensons par exemple aux Romantiques allemands qui s'y sont opposés en pointant du doigt les « dangers » de l'idéal universaliste, de la création d'un sujet politique unitaire ainsi que du règne de la raison instrumentale¹. Pour les Romantiques, la conception politique libérale, en scindant l'universalisme et le particularisme et en arrachant les appartenances particulières des individus, s'attaquerait à la communauté culturelle et nierait le nécessaire ancrage de l'individu au sein de cette communauté qui se construirait par des liens pré-politiques – ancrage nécessaire puisque ce n'est que par son inscription dans une histoire, une tradition et une culture particulières que l'humanité de l'homme peut advenir².

Aujourd'hui, à la différence du débat entre les Romantiques et les défenseurs des Lumières qui posait clairement l'opposition entre la constitution d'un sujet universel abstrait et l'idée d'un individu compris comme un être de culture ancré dans sa communauté, l'originalité du phénomène est, à notre avis, triple. D'une part, elle réside dans le fait que la tension entre ces deux termes semble s'effacer par leur « fusion ». Le particularisme apparaît alors comme un nouvel universalisme dans le sens où ce

¹ Herder, Johann Gottfried. 2000. *Histoire et cultures: une autre philosophie de l'histoire: idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité (extraits)*, Paris: Flammarion, 201 pages.

² Nous y reviendrons dans le Chapitre 4.

dernier se réaliserait par l'expression simultanée de tous les particularismes. L'universalisme, plutôt que d'être abstrait et de résulter d'un effort pour reconnaître ce qui est commun et au-dessus des particularismes des membres d'une société, semble aujourd'hui se réaliser par l'addition de tous les particularismes. Conséquemment, il se pourrait que « le sujet politique ne se constitue plus dans le dépassement des identités, dans sa capacité à les surplomber, mais dans leur cumul »¹.

D'autre part, cette nouvelle conception de la démocratie qui tend à fusionner les pôles de la tension entre universalisme et particularisme ne correspond pas non plus à l'une des propositions défendues par les opposants aux Lumières, notamment, ce qu'une lecture rapide pourrait laisser penser, à la position romantique. S'il est vrai que les romantiques cherchaient à articuler la tension entre l'universalisme et le particularisme de manière à ce qu'aucun des deux ne se pose à l'extérieur de l'autre, cela ne correspond pas à ce que nous avons qualifié de fusion entre les pôles. Loin d'effacer les pôles de la tension et loin de réfléchir à l'universalisme en termes de résultante du cumul des particularismes, le romantisme politique accorde une grande place aux particularismes car ils représentent une manifestation sensible de l'universel, c'est-à-dire que, pour les Romantiques, l'universel ne peut advenir qu'en se particularisant.

Finalement, la redéfinition de l'universalisme qui se dessine, tout comme la redéfinition de l'égalité, loin de toutes prétentions révolutionnaires, loin de se présenter comme une alternative menant à l'édification d'un système politique concurrent, se présente comme un prolongement normal, comme une avancée de la démocratie. Contrairement aux débats entre les défenseurs du libéralisme politique, du socialisme, du communisme ou de l'anarchisme, où chacun des protagonistes se positionnait clairement et s'opposait aux autres sur la façon de concevoir l'aménagement de cette tension, les transformations actuelles ne suscitent pas des oppositions radicales alors

¹ Beauchemin, Jacques. 2002. *Op. cit.*, p. 60.

que la redéfinition de l'universalisme tend à redéfinir la représentation de la communauté politique (et même sa possibilité) et pourrait constituer une césure dans le déploiement de la démocratie.

C'est par cette nouvelle conception de l'universalisme qui « fusionne » en quelque sorte les deux pôles de l'opposition moderne entre l'universalisme et le particularisme que nous soutenons que, dans le contexte actuel, les termes de cette opposition tendent à se confondre et à s'effacer. Dès lors, sans débat suscité par des oppositions radicales, l'universalisme du sujet politique unitaire et le modèle politique libéral de la démocratie représentative tendent à être remplacés par une démocratie de tous les sujets. L'effacement de cette tension rend donc problématique la distinction constitutive de la démocratie moderne. Ces transformations posent alors directement les questions de la constitution de la communauté politique en tant que dépassement de la réalité sociologique de la société, des fondements de la légitimité de l'agir politique, de l'élaboration d'un projet politique (et des orientations normatives) ainsi que de la formulation de l'intérêt général.

Cette thèse s'emploiera à tenter de comprendre les dynamiques et le contexte qui ont remis cette question de l'aménagement de la tension entre universalisme et particularisme à l'avant-scène. Nous nous attacherons également à saisir les particularités contemporaines qui font que cette fois-ci, l'articulation qui semble se dessiner pourrait bien rompre avec le cheminement des Lumières. En ce sens, nous proposons une thèse compréhensive de la fragmentation contemporaine où l'articulation de la tension entre l'universalisme et le particularisme semble, par la fusion de ses pôles, tendre vers son effacement. Pour ce faire, nous combinerons différents types et différentes échelles d'analyse (théorique, empirique, sociopolitique et philosophico-politique, mais également analyse du discours, étude des transformations de la notion d'égalité, transformation des modes de régulation des rapports sociaux, etc.) afin de mieux comprendre le phénomène de la fragmentation

contemporaine et de sa tangente à la lumière de l'évolution d'une série de dynamiques qui, en créant des contextes toujours particuliers, ont favorisé une réarticulation des pôles universaliste et particulariste qui tend à leur fusion. C'est-à-dire que nous tenterons de comprendre cette tendance à la fragmentation ainsi que son développement à la lumière de la transformation d'une série de phénomènes qui ont, ou ont eu, un impact sur le cadre à l'intérieur duquel l'aménagement de la tension entre universalisme et particularisme prend place.

La thèse est divisée en deux parties. La première partie, composée des Chapitres 1 et 2, dresse un constat théorique puis un constat empirique relatifs aux enjeux de la démocratie contemporaine. Après avoir tracé un portrait de la situation, la deuxième partie, formée des Chapitres 3 et 4, se concentre sur l'analyse sociopolitique et philosophico-politique qui tentent, d'une part, de comprendre le contexte qui a permis à l'exigence d'égalité (ainsi qu'au paradigme de la diversité et à la logique de la reconnaissance qui l'accompagne) de se transformer et, concomitamment, de transformer la représentation de la démocratie. Et, d'autre part, d'éclairer les enjeux entourant l'articulation de la tension entre l'universalisme et le particularisme. Plus spécifiquement, nous étudierons les débats autour de cet enjeu en ciblant les affrontements entre les défenseurs des Lumières, les conservateurs et les romantiques. Ce détour par la philosophie politique nous apparaît comme un repère indispensable pour penser le fait démocratique et saisir la nouveauté du phénomène. En effet, non seulement l'étude de ce débat révèle certaines limites, difficultés et enjeux fondamentaux liés à l'articulation de cette tension, mais elle permettra également de mettre en évidence la nouveauté de la tendance vers la fusion des pôles. Des Lumières au romantisme politique, diverses représentations du sujet politique, de la communauté politique et diverses façons de lier l'universalisme et le particularisme ont été mises de l'avant et se sont opposées, mais aucune position ne préconisait ni ne prévoyait un aplanissement de la tension.

Plus précisément, nous verrons, dans le Chapitre 1, que la forme que tend à prendre cette démocratisation de la démocratie, en tentant de revitaliser la participation citoyenne et d'améliorer la représentation de la diversité, participe non pas à l'approfondissement de la démocratie, mais plutôt à sa transformation. En effet, les efforts de redynamisation, en participant notamment à l'horizontalisation des rapports sociaux ainsi qu'au déploiement d'une politique de la différence, contribuent, paradoxalement, à la crise de légitimité des institutions démocratiques. Plus particulièrement, ils concourent à la critique du sujet universel abstrait, sujet qui logeait en lui-même la légitimité de l'agir politique¹ et par lequel, par la médiation et l'abstraction, devait se réaliser une certaine unité de la société. Nous verrons alors que ces transformations de la démocratie soulèvent la question fondamentale de la formation et de la représentation de l'unité de la communauté politique.

Suite à ce constat théorique concernant le malaise démocratique et les effets paradoxaux de la volonté de redynamisation de la démocratie, nous étudierons, empiriquement, les représentations de l'idéal démocratique et de ses enjeux au Québec. Dans le Chapitre 2, nous ferons l'analyse du discours des mémoires remis lors des quatre grandes consultations populaires initiées par le gouvernement sur la réforme des institutions démocratiques et du mode de scrutin. C'est-à-dire que nous étudierons les mémoires remis lors : de la consultation populaire sur la réforme des institutions démocratiques de la Commission des institutions en 2002; de la tournée des régions et des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques en 2003; des consultations publiques organisées par la Commission spéciale sur la Loi électorale en 2006; ainsi que lors des audiences publiques de la Commission des institutions en 2010 à propos de l'étude du projet de loi 78, *Loi modifiant la Loi électorale concernant la*

¹ Beauchemin, Jacques. 2002. *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal: VLB éditeur, 210 pages.

représentation électorale et les règles de financement des partis politiques et modifiant d'autres dispositions législatives.

En exprimant leurs vues sur le mode de scrutin, la citoyenneté, la démocratie et leurs enjeux, ces mémoires nous permettront de saisir les transformations de la représentation de la démocratie ainsi que, plus particulièrement, la constitution et la représentation du sujet politique. Nous verrons que la volonté d'améliorer la représentation du pluralisme par la réforme du mode de scrutin constitue une critique du modèle classique du gouvernement représentatif. En effet, nous verrons que le décalage entre le peuple-principe et le peuple-société (c'est-à-dire le peuple comme réalité empirique des individus concrets) est maintenant perçu comme un problème de représentation, comme une incapacité à représenter la diversité. Il en découle alors que l'idée de souveraineté du peuple ne peut plus être comprise que de manière abstraite. Encore une fois, c'est l'idée du sujet universel abstrait qui se retrouve mise en cause, complexifiant dès lors le rapport à la totalité et appelant une nouvelle articulation de la tension entre l'universalisme et le particularisme, ou plutôt estompant les pôles de la tension par une redéfinition de l'universalisme. Nous verrons que c'est en ce sens que nous croyons que les exigences contemporaines de démocratisation de la démocratie ne correspondent pas à l'approfondissement, mais bien à la transformation de la démocratie.

Dans la deuxième partie de cette thèse, nous nous attacherons à comprendre la dynamique de ce phénomène, le contexte permettant son émergence ainsi qu'à étudier comment, dans l'histoire des idées de la modernité, cette tension s'est équilibrée.

Nous tenterons d'abord, dans le Chapitre 3, de mettre en rapport l'émergence de cette dynamique avec la reformulation de certains principes, soit l'égalité et la liberté, qui sont au fondement de la démocratie. Nous verrons alors comment la promotion de la diversité, le développement des revendications de reconnaissance et de représentation

à caractère particulariste et identitaire ainsi que la transformation de la participation citoyenne sont liés à la dynamique moderne de l'égalisation des conditions. En effet, les efforts déployés pour redynamiser la démocratie et mieux répondre aux attentes des citoyens prennent la forme d'une démocratisation de la démocratie, démocratisation dont l'argumentaire réside dans une réalisation plus complète de l'idéal d'égalité citoyenne de la démocratie. Toutefois, et nous nous attacherons à le démontrer, les exigences contemporaines d'égalité témoignent d'une extension ou, en fait, de plusieurs extensions successives de la compréhension de cette notion. Dans ce Chapitre nous mettrons en lumière les extensions de cette valeur en lien avec le mode de régulation des rapports sociaux et de la production d'un discours éthico-politique particulier ainsi qu'avec les transformations de la citoyenneté et de la démocratie qu'elles induisent. Nous étudierons également les effets concomitants qui ont pu faciliter, ou encore orienter, l'évolution de la compréhension de la valeur d'égalité. Nous constaterons, finalement, qu'en étant au fondement de la démocratie, l'extension de cette valeur transforme la représentation de la démocratie. L'égalité, valeur proprement moderne et moteur démocratique (par la destruction des systèmes hiérarchiques de la tradition qu'elle engendre) en vient alors, paradoxalement, à transformer la démocratie en se déployant. La valeur d'égalité, par son potentiel émancipateur, comporte donc un potentiel corrosif sur le lien social et, conséquemment, se présenterait comme l'une des contradictions structurantes de la modernité¹.

Finalement, dans le Chapitre 4, nous tenterons de saisir la nouveauté du phénomène en retraçant, à travers certains débats marquants, les diverses « solutions » ou représentations qui ont été mises de l'avant pour aménager la tension entre universalisme et particularisme. Sans refaire l'histoire des idées politiques de la

¹ Voir : Beauchemin, Jacques. 1997. « Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique » dans *Politique et Sociétés*, volume 16, no 2, p. 74-76. Et : Voir Renault, Alain. 1989. *L'ère de l'individu*, Paris : Gallimard, 299 pages.

modernité à nos jours, nous tenterons de cerner les différentes représentations de la communauté politique, de la démocratie, du sujet politique et de la convergence des projets individuels qui découlent du type particulier d'aménagement de cette tension entre l'universalisme et le particularisme.

Pour ce faire nous étudierons les débats autour de cet enjeu en philosophie politique en ciblant les affrontements entre les défenseurs des Lumières, les conservateurs et les romantiques. Il nous semble que le développement de la pensée des Lumières, et plus particulièrement du modèle contractualiste, ainsi que les multiples critiques qui lui ont été adressées au lendemain de la Révolution française, révèlent certaines limites ainsi que plusieurs enjeux fondamentaux concernant les diverses articulations possibles de cette tension.

La pertinence de ce détour par la philosophie politique et notamment par le modèle contractualiste des Lumières qui, au lendemain de la Révolution française, a suscité un vif débat, s'explique par les liens étroits qu'ils entretiennent avec l'idéal démocratique. En effet, en plus de bénéficier de cette vive discussion qui a fait ressortir plusieurs difficultés entourant l'articulation de la tension entre universalisme et particularisme, ce détour nous apparaît comme un repère indispensable pour penser le fait démocratique. Les liens qui existent entre la pensée des Lumières, la modernité, la nouvelle conception de la liberté, le projet d'émancipation des individus ainsi que la visée du pouvoir de la société sur elle-même finissent par se relier directement au thème de la démocratie. Ainsi, puisqu'il existe des liens étroits entre les Lumières, la représentation de la liberté comme autonomie au fondement de la modernité et l'idéal démocratique, étudier ces réflexions politiques nous permet finalement de questionner l'infrastructure conceptuelle des idéaux démocratiques. Comme le souligne Renaut :

Que supposent en effet cette conception et cette valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie qui vont être constitutives de l'humanisme

moderne et conduire, par un trajet complexe, à l'affirmation de l'individu comme principe? Ce qui, de ce point de vue, *définit intrinsèquement la modernité et va en relier le destin avec l'idéal démocratique* [nous soulignons], c'est sans doute la manière dont l'humain s'est conçu et affirmé comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement (*subjectum*, sujet) ou encore comme leur auteur : l'homme de l'humanisme moderne est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais qui prétend les choisir et les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté.¹

Cette étude du débat entre contractualistes et contre-révolutionnaires nous permettra d'éclairer les enjeux entourant l'équilibre de la tension entre l'universalisme et le particularisme auxquels les sociétés contemporaines sont toujours confrontées ainsi que les transformations qui en découlent. Elle permettra également de faire ressortir la nouveauté du phénomène actuel.

Nous verrons que le grand impensé de la théorie politique et du débat entourant les Lumières et, plus spécifiquement, entourant l'aménagement de la tension entre universalisme et particularisme, est l'État-nation. Si l'importance de l'histoire et de la culture a été soulevée par le conservatisme et le romantisme politique, les idéaux victorieux des Lumières n'ont pas intégré ni conceptualisé ces dernières. Or, le chemin des Lumières a été celui du développement de la démocratie et, dans les faits, cette dernière s'est déployée dans le cadre des États-nations. L'universalisme abstrait des Lumières est alors devenu, sans pour autant être théorisé, un peu plus concret et un peu moins universel. Il ne s'agit plus de l'universalisme de l'humanité et le sujet universel abstrait, loin du cosmopolitisme, s'ancre désormais dans une communauté précise portée par une histoire et une culture particulières; il devient le sujet universel abstrait d'une communauté particulière. L'État-nation a, en quelque sorte, permis l'équilibre des pôles en tension en singularisant le pôle universaliste à l'échelle d'une

¹ Renaut, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Naissance de la modernité (tome 2)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 10.

communauté. L'universalisme supposément vide est alors « rempli » par la culture, l'histoire et le sens propres à chaque État-nation. C'est-à-dire que l'État-nation a fourni le substrat culturel à partir duquel le lien social et la représentation (totalisation) de la communauté rendent possible la réalisation d'un monde commun (d'un universalisme singulier). Ainsi, nous verrons, dans la conclusion, que l'érosion de l'État-nation à laquelle nous assistons n'est pas sans conséquence. Elle participe au contexte qui rend maintenant possible la tendance vers la fusion des pôles universaliste et particulariste et qui rend problématique la représentation de la communauté dans une certaine unité, soit la (re)construction-préservation d'un monde commun. Nous nous interrogerons alors sur les conséquences de cette érosion et discuterons de différentes approches théoriques proposées afin de réfléchir à la cohésion sociale et à l'intégration politique dans le contexte des sociétés démocratiques pluralistes conjugué au phénomène de dispersion des pouvoirs de l'État-nation.

PARTIE I :

**CONSTAT THÉORIQUE ET CONSTAT EMPIRIQUE
RELATIFS AUX ENJEUX DE LA DÉMOCRATIE
CONTEMPORAINE**

CHAPITRE I

VICTOIRE DE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE ET DÉFICIT DÉMOCRATIQUE : VERS LA DÉMOCRATISATION DE LA DÉMOCRATIE?

La politique de restructuration (*perestroïka*) et de transparence (*glasnost*) de Mikhaïl Gorbatchev au début des années 1980 ainsi que la chute du mur de Berlin en 1989 marquèrent la fin de la guerre froide et symbolisèrent du même coup le triomphe de la démocratie. En effet, puisque l'intégration des religions dans la démocratie, ce que Gauchet nomme « le processus de la sortie de la religion »¹, était achevée, il ne restait plus que la chute du marxisme et du communisme pour que la démocratie ait raison de ses « adversaires ». Ainsi, elle apparaît désormais comme le cadre obligé de la modernité politique². Francis Fukuyama analyse d'ailleurs cette victoire de la démocratie libérale en termes de fin de l'histoire. C'est-à-dire qu'il voit dans la fin de la guerre froide, non pas une phase particulière d'un après-guerre, mais bien ce qui pourrait être « [...] the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government »³.

¹ La « fin des religions » ou « sortie de la religion » ne signifie pas, pour Gauchet, l'absence de religions ni l'absence de toutes expériences religieuses, il s'agit plutôt de la fin du rôle de structuration de l'espace social par la religion et l'au-delà. Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Éditions Gallimard, 127 pages.

² En effet, l'idéal démocratique, en tant que principe général de constitution de la société et, corollairement, les idéaux de liberté et d'égalité, font l'objet d'une réappropriation à l'extérieur de l'Occident. Fait intéressant, ils sont également re-exigés à l'intérieur même des sociétés occidentales déjà démocratiques. Nous reviendrons sur ce dernier point.

³ Fukuyama, Francis. 1989. « The End of History? » in *The National Interest*, Summer 1989, p.4. Fukuyama a ensuite repris et développé cette thèse en 1992 dans *The End of History and the Last Man*. Vingt ans après la publication de son livre, Fukuyama en profite pour souligner que bien que la démocratie libérale et l'économie capitaliste ne soient pas parfaites, il n'y a toujours pas de nouvelles

Paradoxalement, cette victoire de la démocratie s'accompagne d'importantes remises en cause. Les régimes démocratiques suscitent presque partout de vives critiques¹. Il n'est pas anormal en démocratie que les conclusions des discussions, des représentations et des « ententes » soient toujours révisables puisque l'indétermination du sens, de l'orientation et des décisions sont le propre même d'un lieu du pouvoir vide². L'idéal démocratique, en tant que manière collective de se constituer et de fonctionner ne commande effectivement pas tout des rapports entre les êtres et du fonctionnement des institutions politiques³; il doit donc, de par sa nature même, faire l'objet d'un travail incessant d'interprétation, d'appropriation et d'orientation. Mais le fait est remarquable que ce soit au moment de sa « victoire » que se réaniment et s'attisent les débats sur les principes libéraux et leurs interprétations au fondement de la démocratie⁴.

Les termes de ces débats contemporains sur les principes libéraux hérités du 17^e siècle ont clairement été posés en philosophie politique par, notamment, une problématisation qui a pris la forme d'une vaste discussion entre, d'un côté, une reformulation des principes libéraux, initiée par John Rawls, et de l'autre, le courant communautarien, ou encore le républicanisme. Toutefois, le débat, les critiques et les questionnements entourant la santé de la démocratie sont loin d'être le propre d'une élite intellectuelle

formes de gouvernement humain qui se posent en réelle alternative au modèle de la démocratie libérale. Fukuyama, Francis. 2013. « The "End of History" 20 Years Later », in *New Perspectives Quarterly*, Fall 2013, pp. 31-39.

¹ Pierre Rosanvallon souligne d'ailleurs que même les démocraties les plus récentes – celles de l'Europe de l'Est ou les anciennes dictatures d'Asie et d'Amérique latine par exemple – n'échappent effectivement pas aux critiques et à la crise de la confiance des citoyens envers les élus et les institutions politiques. Voir Rosanvallon, Pierre. 2006. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris : Éditions du Seuil, p.9.

² Lefort, Claude. 1986. *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris : Éditions du Seuil, 332 pages.

³ Gauchet, Marcel. 2004. « Le problème européen » dans *Le Débat*, no 129, pp. 50-66.

⁴ Alain Renaut relie la résurgence des réflexions sur le libéralisme politique à la chute du marxisme et du communisme. Selon lui, de la publication du *Manifeste du parti communiste* jusqu'à la chute du mur de Berlin, il n'y aurait pratiquement eu « aucune réflexion ou discussion sur la portée du libéralisme politique qui ne restât prisonnière de la problématique instaurée par la critique marxienne [...] ». Voir Renaut, Alain. 1999. *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Nantes : Éditions Pleins Feux, p. 8.

et le constat d'un certain malaise démocratique, voire déficit démocratique, semble maintenant faire partie du paysage politique des démocraties occidentales.

Le taux faible et décroissant de la participation aux élections, le manque de confiance des citoyens envers les élus, le cynisme envers la politique de manière générale, la perception d'un écart grandissant entre le discours politique et les préoccupations quotidiennes des citoyens ainsi qu'entre les promesses électorales et les réalisations, le sentiment d'une mé-représentation du gouvernement représentatif, du peu de marge de manœuvre des différents partis (tous se valent), et l'éloignement de plus en plus de citoyens des partis et processus politiques traditionnels pour se tourner vers les tribunaux ou vers des groupes de protestation, tous ces phénomènes témoignent du déclin de la confiance publique dans les institutions et les processus politiques du gouvernement démocratique. Rosanvallon qualifie d'ailleurs l'érosion de la confiance des citoyens dans leurs dirigeants et dans les institutions démocratiques comme l'un des plus grands, voire le plus grand problème politique de notre époque¹.

Les appels en faveur d'une démocratie plus représentative, d'une citoyenneté participative, d'un rapprochement entre les élus et le peuple pour combler ce qui apparaît pour plusieurs comme étant un déficit démocratique, font donc maintenant parties du paysage politique des sociétés contemporaines. En effet, les efforts afin d'améliorer l'état de la démocratie sont observables dans plusieurs pays occidentaux. Ces efforts prennent principalement la forme de réflexions ou de réformes portant sur l'ensemble des institutions politiques nationales de manière générale et sur le système électoral de manière plus particulière². Le constat des lacunes de la démocratie pour faire face à ce qui apparaît comme de nouveaux enjeux, ou encore, le constat d'une crise de confiance menant à une crise de la démocratie et de ses institutions politiques

¹ Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op.cit.* p.9.

² Pensons par exemple à la Commission Jenkins au Royaume-Uni, à l'Italie et la Nouvelle-Zélande. Nous y reviendrons dans la section 1.1.1.2.

nationales ne sont donc pas limités à la communauté scientifique et sont devenus une préoccupation majeure dans la plupart des sociétés occidentales contemporaines.

Le Canada et le Québec n'échappent pas à cette tendance. Selon le document de discussion *Le renouvellement de la démocratie: Les enjeux de la réforme électorale au Canada* de la Commission du droit du Canada, un « malaise démocratique » habite le paysage politique du Canada¹. La Commission cite d'ailleurs l'étude de D.E. Blake sur la situation de la démocratie électorale au Canada selon laquelle:

Le Canada, comme d'autres démocraties occidentales, montre des signes de déclin de la confiance publique dans les institutions et les processus politiques du gouvernement. La méfiance à l'égard de la classe politique et le cynisme au sujet du processus d'un gouvernement représentatif vont croissant. La participation aux élections est en déclin. De plus en plus de citoyens s'éloignent des partis politiques traditionnels pour se tourner vers des partis de protestation, des groupes de pression, les tribunaux et la désobéissance civile pour atteindre leurs buts ou nuire à l'atteinte de ceux auxquels ils s'opposent.²

Le gouvernement canadien, tout comme les gouvernements de la plupart des pays occidentaux, doit maintenant faire face au désenchantement des Canadiens à l'égard des processus traditionnels démocratiques³. Il a alors entamé diverses études ou projets de réformes – de la réforme du Parlement à celui du Sénat en passant par une *Loi sur la représentation équitable* (selon la population des provinces), d'études pour réformer le système électoral (vers un système de représentation proportionnelle mixte), etc⁴.

¹ Canada – Commission du droit du Canada. 2002. *Le renouvellement de la démocratie: Les enjeux de la réforme électorale au Canada. Document de discussion*, Canada: Gouvernement du Canada, p. 1.

² Blake, D.E. 2001. « Electoral Democracy in the Provinces », dans *Choix*, vol. 7, no 2, mars, p. 3. Cité dans: Commission du droit du Canada. 2002. *Le renouvellement de la démocratie: Les enjeux de la réforme électorale au Canada. Document de discussion*, Canada: Gouvernement du Canada, p. 5.

³ Canada – Commission du droit du Canada. 2002. *op. cit.*, p. 5.

⁴ Voir, entre autres : Canada – Comité mixte permanent de la bibliothèque. 2003. *Un Parlement selon nos vœux : Les vues des parlementaires sur la réforme du Parlement*, Ottawa : Bibliothèque du Parlement, 27 pages. Canada – Bureau du Conseil privé. 2004. *Éthique, responsabilité, imputabilité : plan d'action pour la réforme démocratique*, Ottawa : Gouvernement du Canada, 15 pages. Canada –

Plus récemment, le gouvernement fédéral a réformé le processus de nomination des sénateurs et a confié à la ministre des Institutions démocratiques le mandat de mettre sur pied un comité parlementaire spécial de consultation sur la réforme électorale afin de mettre fin au scrutin uninominal à un tour avant les prochaines élections qui auront lieu en 2019¹. La Colombie-Britannique (avec son Assemblée de citoyens sur la réforme électorale et ses deux référendums (2005-2009) sur le vote unique transférable (VUT)), le Nouveau-Brunswick (et les consultations publiques de la Commission sur la démocratie législative qui devaient être suivie par un référendum sur un système de représentation proportionnel mixte (RPM) en 2008 – mais qui, avec le changement de gouvernement, n’a pas eu lieu), l’Ontario (et la création du Secrétariat du renouveau démocratique et le référendum en 2007 sur l’adoption d’un RPM) ainsi que l’Île-du-Prince-Édouard (et sa Commission Carruthers puis la Commission sur l’avenir électoral de l’Île-du-Prince-Édouard qui a tenu des consultations suivies d’un référendum en 2005 sur l’adoption d’un RPM), ont également tous entamé des réflexions sur la démocratie, leurs institutions démocratiques et des discussions sur leur amélioration.

Le Québec est également aux prises avec ce type de questionnement. Le désabusement et le manque de confiance de la population québécoise à l’égard des institutions politiques engendreraient une crise de la citoyenneté². Au cours des dernières années,

Commission du droit du Canada. 2002. *Renouvellement de la démocratie canadienne : participation des citoyens à la réforme du système électoral*, Ottawa : Gouvernement du Canada, 85 pages. Canada – Commission du droit du Canada. 2004. *Un vote qui compte : la réforme électorale au Canada*, Ottawa : Gouvernement du Canada, 229 pages. Canada – Comité permanent de la procédure et des affaires de la Chambre. 2005. *Rapport 43 – Réforme électorale*, (Adopté par le Comité le 7 juin 2005; Présenté à la Chambre le 22 juin 2005), Ottawa : Chambre des communes, 11 pages.

¹ Canada – Gouverneur général. 2015. *Réaliser le vrai changement : discours du Trône ouvrant la première session de la quarante-deuxième législature du Canada*, Ottawa : Gouvernement du Canada, p.4. Canada – Cabinet du Premier ministre. 2016. *Lettre de mandat de la ministre des Institutions démocratiques*, en ligne : <http://pm.gc.ca/fra/lettre-de-mandat-de-la-ministre-des-institutions-democratiques>

² Secrétariat à la réforme des institutions démocratiques. 2002. *Le pouvoir aux citoyens et citoyennes. Document de réflexion populaire*, Québec : Gouvernement du Québec, p. ii.

le gouvernement québécois a d'ailleurs réalisé de nombreuses réflexions et consultations sur la démocratie et ses institutions afin de les améliorer, les rendre plus conformes aux attentes des citoyens ainsi que pour répondre aux difficultés et aux défis actuels.

1.1) Les enjeux contemporains entourant la démocratie

Les sociétés démocratiques contemporaines sont maintenant le lieu de vastes débats visant à approfondir ou à revitaliser la démocratie. Ces volontés de revitalisation tentent de pallier les effets délétères liés à la mondialisation de l'économie, au déclin des formes conventionnelles de la participation citoyenne ainsi qu'à ce qui est perçu comme l'incapacité des institutions et des représentants de l'État à incarner ou représenter la diversité sociale.

La mondialisation de l'économie avec la naissance d'organismes supranationaux et la signature d'accords économiques représente un des enjeux majeurs qui, en créant de nouveaux paramètres, appellent certaines redéfinitions des pratiques et de la représentation de la démocratie. Ce sont les capacités d'intervention et d'influence des grandes organisations supranationales ainsi que le délestage, par les États-nations eux-mêmes, de certaines responsabilités qui, en questionnant la souveraineté nationale, interrogent la démocratie. L'imposition grandissante de la logique économique et de ses « nouvelles » règles qui restructurent le capitalisme font progressivement perdre aux États-nations plusieurs attributs de leur souveraineté. Il en découle des transformations importantes telles que celles touchant aux dimensions matérielles fondamentales de la vie, soit une relative intemporalité du temps ainsi qu'une déterritorialisation de la représentation de l'espace qui s'accompagne d'une

dépolitisation progressive de la représentation de la société¹. Les sociétés contemporaines seraient en train de passer de l'État-nation sur lequel les citoyens et les politiciens ont des pouvoirs et un contrôle, au « monde » (marché mondial) qui semble s'autodéterminer. Elles donnent alors l'impression d'obéir à des macrodéterminations qui sont hors de leur contrôle, ce qui les conduit vers une crise politique. Cette dernière affecte les représentations de la démocratie puisque ce sont les modalités ainsi que la capacité des acteurs sociaux ou des États-nations à orienter les décisions qui se trouvent alors transformées².

Concomitamment à ces transformations, il y a d'autres phénomènes tels que les appels pour une plus grande participation de la société civile et une meilleure représentation de la diversité qui, même s'ils ne se posent pas en tant que causes à la crise politique ou au malaise démocratique – bien au contraire, puisqu'ils se présentent plutôt en projets d'approfondissement de cette dernière – participent à la transformation de la démocratie. En effet, ces efforts sont déployés pour pallier la crise politique et redynamiser la citoyenneté et la démocratie. Ils se présentent en quelque sorte comme des vecteurs de démocratisation de la démocratie. Paradoxalement, ils soulèvent des enjeux qui appellent une certaine recomposition du politique qui, à son tour, transforme les conceptions classiques de la démocratie représentative adoptées par les sociétés contemporaines. Nous croyons que le courant de revitalisation de la citoyenneté et de la démocratie qu'incarnent les projets portés par les revendications au nom d'une plus

¹ Nous y reviendrons dans le Chapitre 3. Voir: Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1992. « Le discours néolibéral et les transformations actuelles de l'État », dans *Discours social/Social Discourse*, vol. 4, no 3-4, p. 86. Et: Castells, Manuel. 1999. *Le pouvoir de l'identité : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 538 pages.

² Les critiques de cette mondialisation de l'économie, soient les anti ou les alter-mondialistes, par la forme que prennent leurs luttes, participent eux-aussi, en quelque sorte, à ces transformations de la démocratie. En effet, en préconisant des « solutions mondiales » aux « problèmes mondiaux », en favorisant le tissage de solidarités mondiales par la création de multiples liens entre groupes de la société civile de divers pays, ils semblent partager le constat de l'incapacité des États-nations à réguler ou à orienter les décisions. La référence aux institutions politiques nationales devient alors beaucoup moins centrale puisque ces dernières apparaissent inadaptées et inefficaces devant ce type d'enjeux et, dès lors, elles semblent, du moins en partie, délégitimées.

grande participation de la société civile et d'une meilleure représentation de la diversité ne se traduisent pas par une simple augmentation de la participation citoyenne, mais transforment celle-ci en profondeur.

1.1.1) Projets de revitalisation de la démocratie

Les demandes et les initiatives visant à revitaliser la citoyenneté et la démocratie se multiplient et sont observables dans plusieurs pays occidentaux. Au Québec, l'augmentation considérable des consultations publiques ou encore la création du Secrétariat aux institutions démocratiques et à la participation citoyenne s'inscrivent clairement à l'intérieur d'un projet général de redynamisation de la citoyenneté et de la démocratie. Il semble désormais impératif de rehausser l'estime des citoyens à l'égard de la classe politique et de ses institutions¹ ainsi que d'encourager sa participation en donnant plus concrètement aux citoyens la capacité et la possibilité de prendre part à la décision collective, de se prononcer sur les enjeux qui les concernent et les intéressent et ainsi avoir une plus grande prise sur la direction des affaires de l'État.

Ces efforts pour redynamiser la démocratie et la citoyenneté prennent diverses formes, mais ils peuvent être rassemblés autour de deux grands axes, soit, d'une part, la promotion de la participation citoyenne par la décentralisation de certains pouvoirs et la mise en place de nouveaux mécanismes démocratiques et, d'autre part, l'amélioration de la représentation de la diversité de la société.

¹ Tels qu'en témoignent plusieurs documents de consultation du gouvernement québécois, dont : Gouvernement du Québec. 21 mars 02. « Le ministre Jean-Pierre Charbonneau annonce la création d'un secrétariat à la Réforme des institutions démocratiques », dans *Communiqué du gouvernement du Québec*. En ligne : <http://communiqués.gouv.qc.ca/gouvqc/communiqués/GPOF/Mars2002/21/c3062.html>

1.1.1.1) Plus grande participation citoyenne

Les revendications et les initiatives visant à favoriser la participation citoyenne ne représentent pas un phénomène nouveau. Elles ne sont effectivement pas étrangères aux pratiques et aux revendications liées à l'idéal d'autogestion qui connu une forte effervescence dans les années 1960 et 1970 alors qu'il était porté par le mouvement contre-culturel¹.

Au Québec, l'importance qu'a pris le thème de la participation dans les années 70 a d'ailleurs cristallisé un certain mode de médiation particulier entre l'État et la société civile qui a participé à ce que certains appellent le « modèle québécois »². Tout en demeurant interventionniste, centralisé, bureaucratique et planificateur – conformément au mode de régulation providentialiste qui se caractérise par la prise en charge du domaine social par la sphère publique – l'État québécois de la Révolution tranquille s'est, bien avant d'autres administrations publiques, ouvert à la participation de la société civile. Cette ouverture s'est principalement concrétisée dans certains domaines de politiques sociales, dont les domaines de l'éducation et de la santé³.

Pierre Hamel et Bernard Jouve expliquent que la place particulière qu'a occupé la participation de la société civile dans l'élaboration du modèle québécois à partir des années 1970 est largement due à l'histoire tardive de la construction de l'État québécois

¹ L'autogestion ne tire toutefois pas son origine du mouvement contre-culturel. Il plonge ses racines dans le socialisme classique du XIXe siècle et particulièrement dans les courants anarchiste, anarcho-syndicaliste ou dans le syndicalisme révolutionnaire (notamment de Proudhon).

² Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Un modèle québécois? Gouvernance et participation dans la gestion publique*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 145 pages.

³ Par exemple, les centres hospitaliers, les Centres de services sociaux, les centres d'accueil, les Centres locaux de services communautaires (CLSC) qui sont apparus dans les années 70 sont des établissements publics qui disposent d'instances de gouvernance dans lesquelles il y a des représentants de l'État, mais aussi des représentants de la société civile, élus, nommés ou cooptés. Voir Vaillancourt, Yves. 2008. *Vers un État stratège de la société civile*, Montréal : CRISES/LAREPPS, Série : Documentation et diffusion, numéro 6, p.21.

en tant que vecteur d'émancipation sociale, politique, économique et culturelle de la société :

Conviés à prendre en main leur destin individuel et collectif à partir des années 1960, les Québécois et les Québécoises ont tôt fait de prendre au mot le gouvernement provincial en revendiquant d'avoir un accès direct aux institutions étatiques à la base de la modernisation engagée – l'éducation et la santé – en exigeant de participer à la gestion des établissements de première ligne. [...] Il s'agissait alors de transformer un modèle étatique censé être le vecteur d'un projet collectif d'émancipation, mais dont le contrôle échappait en grande partie à la société civile.¹

La construction de l'État québécois providentialiste a correspondu à l'affirmation du palier provincial en tant qu'instance nationale d'émancipation politique, économique et culturelle. Le mode de régulation mis en place s'est donc accompagné d'un État centralisateur et interventionniste ainsi que d'une lourde bureaucratie. Face à cette bureaucratie et technocratie au potentiel dépersonnalisant et déshumanisant, jugée impersonnelle et loin des réalités de terrain – éléments fréquemment identifiés en tant qu'effets pervers de l'État-providence conduisant ultérieurement (avec la crise fiscale) à sa crise de légitimité – les mouvements sociaux québécois des années 1970 se sont rapidement mobilisés. Ils ont revendiqué une plus grande participation de la société civile à l'élaboration du projet collectif d'émancipation de manière générale et aux politiques publiques relatives principalement à l'éducation et la santé de manière plus particulières. Pierre Hamel et Bernard Jouve soulignent aussi que cette ouverture à la participation de la société civile tient également au fait que la Révolution tranquille était le résultat d'un compromis passé notamment avec les syndicats. Ainsi, au côté d'une logique descendante et technocratique propre à un État du type providentialiste, l'État québécois a également dû chercher :

¹ Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Op. cit.*, pp.9-10-14-15.

[...] à bâtir la légitimité de ses décisions sur la constitution de commissions qui recueillent les points de vue des nouveaux partenaires de l'État, au premier rang desquels se trouvent les syndicats d'employés du secteur public. Il ne s'agit donc pas, dès le départ et contrairement à ce que l'on a pu observer dans d'autres États keynésiens de l'époque, d'une démarche de modernisation uniquement bureaucratique et pilotée par les instances centralisée de l'État.¹

Sous l'effet des revendications des mouvements sociaux, le gouvernement québécois providentialiste n'aurait donc pas développé que des programmes sociaux de type beveridgien (État centralisateur), mais il aurait également été influencé par le modèle bismarckien² où les acteurs de la société civile jouent un rôle plus important dans l'administration des programmes en siégeant à des instances tripartites par exemple.

Toutefois, dans le contexte actuel, les appels pour une plus grande participation citoyenne ne proviennent pas uniquement des mouvements sociaux contestataires qui critiqueraient les institutions et revendiqueraient une nouvelle répartition des pouvoirs. Bien au contraire, depuis les années 1990, le gouvernement lui-même, se rapprochant plus de l'idée de gouvernance, d'État stratège ou de gouvernement partenarial que de l'idée d'institutionnalisation d'éléments de démocratie directe, cherche à revitaliser la participation citoyenne et il met en place des mécanismes participatifs.

Ainsi, au côté des mouvements sociaux, le gouvernement lui-même ainsi que ses acteurs institutionnels sont maintenant eux aussi à la recherche de mesures visant à favoriser la participation citoyenne. Cette recherche s'inscrit même dans le mandat de

¹ *Ibid.* p. 87.

² Le modèle beveridgien fait référence au modèle d'intervention de l'État dans les politiques sociales véhiculé à partir du rapport Beveridge, publié en Angleterre en 1942, lequel a fortement influencé le rapport Marsh, publié au Canada en 1944. Le modèle bismarckien est apparu en Allemagne au cours des années 1880. Contrairement au modèle bismarckien où des acteurs de la société civile peuvent participer à l'administration de programmes sociaux, l'État planifie, régule, finance, gère et produit lui-même les prestations et les services dans le modèle beveridgien. Voir : Vaillancourt, Yves. 2008. *Vers un État stratège de la société civile*, Montréal : CRISES/LAREPPS, Série : Documentation et diffusion, numéro 6, pp.19-20.

certaines institutions. Par exemple, le Secrétariat aux institutions démocratiques et à la participation citoyenne a pour mandat « [...] d'élaborer des solutions novatrices en matière de participation citoyenne » et l'un de ses objectifs est de « [...] renforcer la relation entre les citoyens et l'État afin que la société civile participe davantage au processus d'élaboration des politiques publiques et de veiller à ce que les services publics répondent efficacement aux besoins de la population »¹. Ou encore, lors des élections provinciales de 2012, le PQ a promis de modifier la *Loi sur la consultation populaire* afin de permettre la tenue de référendums d'initiative populaire à la demande d'au moins 15% des électeurs². Finalement, afin d'augmenter le taux de participation aux élections proprement dites, le gouvernement a modifié la *Loi électorale* à quelques reprises au cours des dernières années afin de faciliter l'exercice du droit de vote du plus grand nombre possible d'électeurs. Par exemple, le projet de loi 13 (devenu 2013, Chapitre 5) et le projet de loi no 22 (devenu 2006, Chapitre 17) ont : donné la possibilité de voter dans les différents bureaux de scrutin d'une circonscription; introduit le vote hors circonscription; prolongé les heures du vote par anticipation; élargi le vote itinérant; établi des bureaux de vote dans les locaux des centres de formation professionnelle et des établissements d'enseignement postsecondaire, etc.

Si les demandes pour une plus grande participation de la société civile plongent leurs racines et tirent leur force des revendications des mouvements sociaux des années 1970 au Québec, les appels et les initiatives afin d'accroître cette dernière, depuis les années 1990, semblent avoir changé de nature. En effet, le thème de la participation citoyenne, souvent nommé (et ce n'est pas anodin) participation des usagers, est autant mobilisé par le gouvernement que par la société civile et il se présente maintenant avec, en toile

¹ Voir la page sur la mission du Secrétariat quant à la participation citoyenne. En ligne : <http://www.institutions-democratiques.gouv.qc.ca/ministre-et-ministere/secretaire.htm>

² Voir la plateforme électorale de 2012 du PQ. *L'avenir du Québec est entre vos mains*. En ligne : http://mon.pq.org/documents/monpq_516f6a49d4ec3.pdf

de fond, une remise en cause de la légitimité politique d'une part ainsi que des transformations du mode de régulation des rapports sociaux d'autre part.

Crise de légitimité

Le processus de différenciation interne s'est accentué au sein des sociétés contemporaines et cette complexification du social poserait un défi aux démocraties libérales. L'État serait de moins en moins capable de canaliser l'expression de la citoyenneté dans son registre universel et libéral. Il ne pourrait et ne devrait plus prétendre édicter les orientations normatives de la société que par le haut. Sa capacité à piloter et encadrer le changement est même remise en cause (révolution conservatrice).

Dans le milieu des années 1970 Crozier, Huntington et Watanuki¹ ont développé le thème de la « crise des démocraties » décrivant le phénomène selon lequel, sous l'État-providence, l'appareil de l'État serait surchargé par l'accroissement des demandes sociales engendrant alors une incapacité d'action et, conséquemment, une remise en cause de sa légitimité (fonctionnelle). Dans les années 1990, une lecture néoconservatrice répandue ramène cette idée de crise des démocraties modernes mais, cette fois, la terminologie se change en « crise de gouvernabilité ». Ce changement sémantique signale que la crise n'aurait pas qu'une portée fonctionnelle ou ne se manifesterait pas que par une surcharge fonctionnelle de l'appareil de l'État, mais, plus fondamentalement, qu'elle serait causée par une importante remise en question de la légitimité de la puissance publique et des conditions même de production des politiques publiques. Non seulement l'État ferait face à un accroissement des demandes sociales, mais ces dernières seraient plus diverses. Aux luttes contre les inégalités (nouées autour du compromis social-démocrate) s'ajoutent des conflits sociaux inédits, par exemple

¹ Crozier, Michel, Huntington, Samuel P. et Joji Watanuki. 1975. *The Crisis of Democracy : Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York : New York University Press, 221 pages.

l'environnement, la globalisation, les rapports entre les sexes, mais également des demandes structurées par l'importance croissante de l'expression publique et l'organisation de nouvelles identités collectives (minorités sexuelles, groupes générationnels, etc.). La complexification des enjeux de société, d'une part, et l'accélération du processus de différenciation interne de la société, d'autre part, ont diversifié les demandes de la société civile. Non seulement elles seraient maintenant plus variées, mais elles seraient également de plus en plus spécifiques nécessitant un traitement particulier et des politiques publiques plus ciblées. Dans ce contexte, l'État se retrouverait alors en situation de surcharge utopique au niveau de la légitimation démocratique¹. Ainsi en plus de la surcharge de demandes identifiée précédemment (causant la « crise des démocraties »), la diversification des demandes et la complexification du monde rendraient les démocraties « ingouvernables » en les posant en situation de surcharge utopique au niveau de la légitimation démocratique².

C'est dans ce contexte où l'État serait incapable de légitimer adéquatement ses prises de décisions politiques, surtout lorsqu'il s'agit d'enjeux complexes et controversés

¹ Sur la diversification et la complexification de la société causant l'ingouvernabilité des démocraties libérales et nécessitant une nouvelle gouvernance, voir, notamment : Kooiman, Jan (Ed). 1993. *Modern Governance : New Government-Society Interactions*, Londres : Sage, 288 pages.

² Dans une vision strictement néoconservatrice, ce phénomène est largement dû à l'État-providence, qui met l'accent sur l'égalité plutôt que la liberté, et au développement de la *New Class*. En effet, ces éléments auraient libéré le potentiel corrosif de la modernité en permettant à la « culture hostile » de se développer et fleurir. Cette dernière constitue essentiellement une culture d'émancipation et d'hédonisme au sein de laquelle la soumission à l'ordre ne trouve plus sa place. C'est la volonté d'assentiment et d'obéissance, susceptible de s'appuyer sur une tradition et des valeurs communes et insensible aux variations du rendement qui est maintenant absente, laissant ainsi sans limite l'inflation des exigences et laissant également les individus sans balises pour orienter leurs actions et leurs décisions. L'État se voit alors submergé de toute part par des exigences excessives dont il est incapable de s'acquitter pleinement et correctement. L'État devient alors le grand responsable de tous les maux et il perd, par le fait même, de sa « prestance », de son autorité, bref de sa légitimité. Voir: Leclerc, Karine. 2000. « Discours éthique néoconservateur et régulation néolibérale: analyse du discours du parti réformiste du Canada ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 118 pages. Voir également : Dorrien, Gary. 1993. *The Neoconservative Mind: Politics, Culture, and the War of Ideology*, Philadelphia: Temple University Press, 500 pages. Et: Kristol, Irving. 1995. *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, Chicago: First Elephant Paperback, 493 pages.

(pensons au projet du Suroît¹ par exemple), que l'État a dû chercher de nouveaux « outils de pilotage ». La création de nouveaux mécanismes consultatifs et participatifs, mis en place par le gouvernement, auraient pour objectif de pallier l'ingouvernabilité des sociétés modernes complexes et différenciées ainsi que la crise de légitimité politique qui l'accompagne. Qualifiant ces nouvelles pratiques participatives de « moyen de gouvernement », Rosanvallon souligne que ce type de participation renvoie plus à l'idée de gouvernance ou de démocratie fonctionnelle qu'à celle de démocratie participative².

Dans ce contexte de crise de la gouvernabilité, ces appels à la participation et l'ouverture des arènes décisionnelles aux représentants de la société civile constituent un vecteur de transformation de l'ordre politique. La relation hiérarchique entre l'État et la société civile est remise en question. L'État ne devrait plus commander du haut vers le bas, mais négocier avec son environnement sociétal. C'est l'ordre politique campé sur la centralité de l'État où ce dernier joue un rôle essentiel quant à la régulation des rapports sociaux et à la définition et l'imposition de normes incarnant l'intérêt général qui est remis en cause à la faveur d'un modèle d'ordre politique plus pluraliste. La centralité des institutions étatiques ainsi que le principe de représentation, au fondement de l'organisation et de la gestion du vivre-ensemble et de la définition de l'intérêt général, sont questionnés. Certains, donc Ulrich Beck, y voient le passage de la « modernisation unidimensionnelle » à une « modernisation réflexive » où

¹ Le Projet du Suroît est un projet de construction d'une centrale thermique au gaz naturel proposé par Hydro-Québec au début des années 2000. La centrale devait être érigée à Beauharnois, mais un mouvement d'opposition massif a forcé Hydro-Québec et le gouvernement du Québec à annuler le projet. Ce type d'expérience, c'est-à-dire des controverses sociotechniques (notamment dans le domaine de l'environnement) où profanes et spécialistes s'affrontent exigerait, d'après Callon, Lascoumes et Barthe, le développement d'une « démocratie dialogique » qui s'enrichirait des apprentissages et des expérimentations issues de « forums hybrides » dans lesquels expertises technique et profane sont appelées à coexister pour déboucher sur des compromis acceptables par l'ensemble des parties prenantes. Voir Callon, Michel, Lascoumes, Pierre et Yannick Barthe. 2001. *Agir dans un monde incertain : essai sur la démocratie technique*, Paris : Éditions de Seuil, 357 pages.

² Rosanvallon, Pierre. 2008. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris : Éditions du Seuil, pp. 324 et 325.

s'éroderaient « les fondements existentiels des institutions et des formes de consensus qui les ont portées » et où, conséquemment, « le lieu et l'objet de la définition du bien commun, la garantie de la paix sociale et du souvenir historique sont [désormais] moins à chercher à l'intérieur qu'à l'extérieur du système politique »¹.

Transformation du mode de régulation des rapports sociaux

En plus de la crise de légitimité, le thème de l'ingouvernabilité s'arrime également à un autre phénomène – qui constitue le deuxième point de la toile de fond sur lequel se déploient aujourd'hui les appels à la participation – soit celui du passage au mode de régulation néolibéral. En effet, repris par les gouvernements (néo)conservateurs, la remise en question de la relation hiérarchique entre l'État et la société civile, la surcharge utopique de l'État et sa crise de légitimité ainsi que le thème de l'ingouvernabilité deviennent une thématique de « l'anti-gouvernement » et permettent de justifier une réduction de la taille de l'État et des dépenses publiques.

The catchphrase of this doctrine [governance] is that the state should limit itself to *steering* and leave the *rowing* to other actors. [...] This perspective argues that a virtue of *governance* is that it can functionally outperform hierarchical and command-based interventions by the state through autonomous societal *self-organization* and thus make the former partially dispensable. Into this context belong strategies of social and economic policy that focus on liberalization and privatization (of health care, energy and transportation services, public media etc.), as well as on the *outsourcing* of organized state services (even including sovereign core competences of the military, the police, and the prison system).²

Ajouté à la crise financière de l'État-providence et des contraintes fiscales qui l'accompagnent, ce type de discours sur l'ingouvernabilité a offert un cadre

¹ Beck, Ulrich. 1998. « Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités », dans *Lien social et Politiques*, no 39, pp. 17 et 23.

² Offe, Claus. 2009. « Governance : An "Empty Signifier"? » dans *Constellations*, vol. 16, Issue 4, p. 555.

idéologique au passage d'un mode de régulation providentialiste à néolibéral. Dans ce contexte, les appels au renouvellement de la participation citoyenne, lorsqu'ils émanent de l'État, s'inscrivent, du moins en grande partie, dans ce réajustement de la régulation des rapports sociaux.

Dans un contexte d'austérité budgétaire et dans un souci d'efficacité (nouveau grand thème associé au mode de régulation néolibéral), la participation de la population à la prise de décision et à la gestion (locale) est perçue comme un moyen permettant de cibler plus finement et ainsi améliorer l'efficacité des programmes sociaux.

Sans la participation des usagers, ces organisations [du secteur public, telles que les écoles, les hôpitaux et les CLSC] ne parviendraient pas à tenir compte de la diversité des demandes et des situations particulières avec lesquelles elles doivent transiger sur une base quotidienne avec le même degré de pertinence.¹

De plus, cette décentralisation permet à l'État de se désengager en s'appuyant sur les ressources et le leadership des communautés locales. Par exemple, que ce soit le virage ambulatoire qui a suivi le *Rapport de la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux* (Rapport Rochon)² ou, plus récemment, la réforme Couillard et la création des Centres de santé et des services sociaux (CSSS) par la fusion des CLSC et des CHSLD avec les hôpitaux³, ces mesures ont créé les conditions institutionnelles pour mettre à contribution le secteur communautaire et mutualiser leurs ressources.

¹ Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Op. cit.*, p. 96.

² Gouvernement du Québec – Commission d'enquête sur les services de santé et des services sociaux. 1988. *Rapport de la Commission d'enquête sur les services de santé et des services sociaux*, Québec : Les publications du Québec, 819 pages.

³ La réforme Couillard du système de santé et de services sociaux fut amorcée en 2003 avec le projet de loi 25 (2003, Chapitre 21), *Loi sur les agences de développement de réseaux locaux de services de santé et de services sociaux*. Il est à noter que le rapport Clair (2000) – qui proposait le regroupement dans un seul conseil d'administration des établissements publics de première ligne d'un même territoire – et le projet de loi sur la Gouverne (2002) ne sont pas étrangers aux orientations prises dans la réforme Couillard.

À cet effet, dans leur étude sur la gouvernance et la participation dans la gestion publique, Pierre Hamel et Bernard Jouve constatent que l'intervention des usagers et des citoyens est devenue partie prenante de la gestion des services en santé et en éducation. Leurs contributions sont d'ailleurs devenues indispensables au fonctionnement même des équipements et des services des systèmes de santé et d'éducation¹. Ils soulignent que si la participation d'organismes de la société civile à la mise en œuvre de politiques publiques n'est pas nouvelle au Québec, c'est « le caractère parfaitement assumé de l'instrumentalisation par l'État de ces organismes communautaires, dans une logique d'externalisation »², qui est nouveau. Le nouveau type de régulation des rapports sociaux qui s'est mis en place aurait donc conduit l'État québécois à revoir les structures partenariales déjà existantes à la faveur d'un décentrement ou d'un désengagement où la participation des organismes de la société civile est désormais perçue, notamment par le milieu syndical, comme de la sous-traitance :

En santé mentale, c'est assez évident, car on a le sentiment que la désinstitutionnalisation a conduit à renvoyer beaucoup trop de choses aux organismes communautaires [...]. Il y a aussi parfois un malaise par rapport à ce que je pourrais appeler un entrepreneurial du communautaire qui s'appuie sur les Régies régionales de la santé, parce que c'est largement subventionné, et dans l'esprit des Régies régionales, c'est un moyen de payer moins cher. On craint la communautarisation de fonctions qui devraient relever du service public. C'est le cas du maintien à domicile de l'économie sociale. C'est une sorte de privatisation et de sous-traitance. On s'oppose à cette idée que le service public est rigide et immobile. Le communautaire n'a pas le monopole de la créativité. En plus, ça conduit à sous-payer des gens à 8 \$ de l'heure pour donner des services de soins très difficiles, par exemple, le maintien à domicile ou la santé mentale. [...] Ça n'enlève rien à nos alliances avec le communautaire progressiste pour la défense des droits. On est des alliés naturels. Par contre, on s'oppose aux

¹ Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Op. cit.*, pp.91-134

² Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Op. cit.*, p. 110.

responsables communautaires lorsqu'ils acceptent de prendre la gestion de services, lorsqu'ils deviennent des exécutants de l'État.¹

Ce constat concernant la logique d'externalisation et de sous-traitance derrière les appels de l'État à la faveur d'une plus grande participation de la société civile est également partagé par les acteurs du réseau des CSSS :

En fait, on fonctionne à budget constant alors que le ministère nous fixe plus de contraintes. Quand viendra le temps de faire des « plans d'affaires » comme nous le demande le ministre, et non plus des « plans d'action » comme avant, il faudra faire des choix. Si on n'a pas assez de transfert, on sera bien obligés de trouver de nouveaux partenaires dans le milieu. C'est là que les acteurs sociocommunautaires auront un rôle essentiel. [...] Du point de vue de l'État, tout ce qui relève du communautaire est vu comme une sous-traitance. Ça toujours été le cas au Québec, notamment dans les CDEC [Corporation de développement économique et communautaire]. C'est le même rendement et la même efficacité que les services publics avec des coûts bien moindres. Cela coûte moins cher et en plus on responsabilise très fortement des organismes qui seront tenus pour responsables en cas d'échec, car on pourra réduire leurs subventions qui viennent du provincial. On impose une responsabilité de résultat aux organismes communautaires, alors que l'État ne les assume pas : ce qui a été notamment relevé à de nombreuses reprises par le rapport du vérificateur général.²

Lorsqu'elles émanent de l'État, une partie des initiatives visant à favoriser la participation de la société civile résulte de l'introduction et du maintien de réformes néolibérales et de la volonté de pallier la crise de légitimité. Les groupes communautaires, « sous couvert de respect de la démocratie locale, de la société civile, de ses savoir-faire et de la légitimité des corps intermédiaires qui la structurent » se retrouvent alors partenaires de la cogestion des restrictions budgétaires³.

¹ Entretien avec un responsable syndical de la CSN dans le secteur de la santé cité ds Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Op. cit.*, pp. 111-112.

² Entretien avec le président du conseil d'administration d'un CSSS à Montréal cité ds Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Op. cit.*, p.110.

³ Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Op. cit.*, p. 111.

C'est sur cette toile de fond de crise de la légitimité politique et du passage au mode de régulation néolibéral qu'une partie des appels pour une plus grande participation de la société civile, contrairement au mouvement des années 1970, s'arrime au désengagement de l'État qui s'appuie alors sur les ressources et le leadership des communautés locales. La mise en œuvre par l'appareil gouvernemental de nouvelles mesures de concertation ou de partenariat ne vise donc pas qu'une démocratisation du social tendant vers un accroissement du pouvoir citoyen. Elle semble plutôt s'inscrire dans une démarche où la participation se rapproche plus d'un moyen de gouvernement (gouvernance) visant à mobiliser et mutualiser les ressources et les formes de légitimités provenant d'acteurs de la société civile afin de générer des actions publiques partenariales et d'atteindre les finalités que les États modernes ne seraient plus capables de réaliser de manière isolée.

Évidemment, la participation citoyenne ne se résume pas qu'à un élément fonctionnel, complètement instrumentalisé par l'État ne visant qu'à compenser l'insuffisance des ressources et à restaurer une légitimité mise à mal. Les appels à la participation citoyenne s'inscrivent aussi dans une volonté d'incarnation de la citoyenneté en acte¹ et de redynamisation de la démocratie.

Toutefois, si la vitalité de la société civile est essentielle à la santé de la démocratie, elle peut aussi, paradoxalement, participer à un certain déclin du politique. En effet, la forme que prend la participation citoyenne semble contribuer à la remise en question du modèle stato-centré à la faveur d'une transition vers un ordre politique pluraliste dans lequel la centralité de la sphère politique est questionnée, contournée ou en cours de redéfinition². L'État tend à perdre sa position de surplomb, de lieu au-dessus de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

l'existence collective¹ à la faveur d'un modèle où la société arrive de plus en plus à se coordonner horizontalement².

Horizontalisation des rapports sociaux

Certains analysent ces transformations et cet horizontalisation en un élargissement des espaces de délibération qui signale une avancée de la démocratie³. D'autres, comme Negri et Hardt, voient dans le déclin de la forme étatique (et de la souveraineté des États-nations) et dans la mise en place d'un nouveau paradigme configuré comme une « [...] structure systémique dynamique et souple, articulée horizontalement », l'opportunité pour créer de « [...] nouvelles possibilités aux forces de libération » et ainsi faire naître une nouvelle entreprise d'émancipation et de subversion venant d'en bas⁴.

Si cette transformation du rôle et de la place de la sphère politique permet, d'une part, l'élargissement des espaces de délibération, elle soulève aussi, d'autre part, d'importants enjeux.

Dans la société moderne, c'est la sphère politique qui a incarné « [...] le lieu où se définissent les conditions générales de la mise en œuvre et de la transformation de la

¹ Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Éditions Gallimard, p.113.

² L'horizontalisation des rapports sociaux, remplaçant la verticalité des hiérarchies, serait d'ailleurs typique de ce que Manuel Castells décrit comme étant l'émergence de la « société en réseaux ». Voir Castells, Manuel. 2001. *La société en réseaux : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 671 pages.

³ Voir : Rocher, François et Daniel Salée. 1997. « Libéralisme et tensions identitaires : éléments de réflexion sur le désarroi des sociétés modernes », dans *Politique et sociétés*, vol 16, no 2; Touraine, Alain. 1999. *Comment sortir du libéralisme?*, Paris : Fayard, 164 pages; Lamoureux, Diane. 2000. « La démocratie avec les femmes », dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, no 2, p. 41.

⁴ Hardt, Michel et Antonio Negri. 2000. *Empire*, Paris : Exil, pp. 20, 37 et pp.487-493.

société »¹. C'est donc à travers l'institutionnalisation politique qu'est pensée et réalisée l'autoproduction de la société. Pierre Rosanvallon souligne à cet effet que le travail du politique, qui est lié à une exigence de lisibilité et de visibilité, consiste justement « [...] dans l'activité réflexive et délibérative à travers de laquelle s'élaborent les règles de constitution d'un mode commun : détermination des principes de justice; arbitrage entre les situations et les intérêts des différents groupes; modes d'articulation du privé et du public »². C'est donc le champ politique qui donne consistance et cohérence au monde social. Ainsi, pour reprendre les mots de Marcel Gauchet, en tendant à se transformer en espace de représentation de la société civile sans supériorité hiérarchique vis-à-vis d'elle, la sphère politique tend à perdre son rôle d'entraînement historique et l'État tend à se vider de la substance normative qu'il devait à l'ambition incarnée en lui³. La centralité de l'État tend alors à devenir principalement fonctionnelle (où une grande place est faite à la coordination, à la négociation et à la coopération entre l'État et la société civile)⁴. Cela tend à conduire, d'une part, à l'éclatement des modes d'organisation et de régulation des rapports sociaux entraînant une dépolitisation entendue comme décentrement⁵. Et, d'autre part, à l'effacement du sujet politique en tant que figure centrale et unifiée⁶.

Le courant de revitalisation de la citoyenneté qu'incarne le projet porté par les revendications au nom d'une plus grande participation de la société civile ne se traduit donc pas par une simple augmentation de la participation citoyenne. Cette dernière (du

¹ Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. « L'incorporation de la citoyenneté », dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, no 2, automne, p.44.

² Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op. cit.*, p.298.

³ Gauchet, Marcel. 1998. *Op. cit.*, p.113.

⁴ Thuot, Jean-François. 1998. *La fin de la représentation et les formes contemporaines de la démocratie*, Montréal : Éditions Nota bene, 211 pages. Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op. cit.*, 345 pages. Perrot, Jean. 2008. « La régulation des pratiques contractuelles », dans *Comptes Rendus Biologies*, vol.331, issue 12, pp. 933-941. Kooiman, Jan (Ed). 1993. *Modern Governance : New Government-Society Interactions*, Londres : Sage, 288 pages.

⁵ Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op. cit.*, p. 266.

⁶ Nous y reviendrons. Voir : Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op. cit.*, p. 267.

moins sous certaines formes), en contribuant au processus de décentrement de l'action politique, peut ainsi opacifier et rendre difficilement lisible et cohérent le fonctionnement collectif. Ce qui participe alors au déclin d'une appréhension globale de l'action politique et de la société.

Pierre Rosanvallon, dans *La contre-démocratie*¹, souligne d'ailleurs que si l'on constate un déclin de la participation politique dite conventionnelle, telle que le fait de militer au sein d'un parti politique, ou de voter aux élections, etc., on constate parallèlement une multiplication des formes de participation non conventionnelle, telle que la participation à des manifestations, à des grèves, le recours aux tribunaux, etc. Cette transformation de la participation s'apparente alors plus à une mutation qu'à un déclin de l'implication citoyenne ou à une apathie politique². Ce sont les répertoires, les vecteurs ainsi que les cibles de cette expression politique qui se sont diversifiés. Cette mutation des formes de la participation, si elle ne représente pas une dépolitisation au sens d'un manque d'intérêt pour la politique, elle signale toutefois une modification du rapport à la chose publique. En effet, ce type de participation, qu'il nomme impolitique, ne permettrait pas de structurer ni de porter une proposition collective, ce qui conduirait à une perte de visibilité et lisibilité dans le sens où elle conduirait à une perte d'appréhension globale des problèmes liés à l'organisation d'un monde commun.

Cette contre-démocratie impolitique a ainsi pour trait distinctif de superposer une *activité* démocratique et des *effets* non politiques. [...] Il n'y a pas de politique si des actions ne peuvent être inscrites dans une même narration et représentées sur une scène publique unique. Le développement des formes de contre-démocratie présente ainsi un caractère indissociablement complexe et problématique. Complexe, car se mêlent

¹ Pour l'ensemble du paragraphe, voir le chapitre « Défiance et démocratie » dans Rosanvallon, Pierre. 2006. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris : Éditions du Seuil, pp.7-38.

² Il est à noter que Pierre Rosanvallon explique que le déclin des formes conventionnelles de la participation à l'origine de cette mutation est la conséquence de l'érosion de la confiance des citoyens envers leurs élus et leurs institutions politiques. Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op. cit.*, pp.7-38.

des éléments positifs d'accroissement du pouvoir social et des tentations populistes-réactives. Problématique aussi, car l'évolution vers une « démocratie civile » qu'elle dessine conduit à des formes de fragmentation et de dissémination là où il faudrait pouvoir affirmer l'impératif d'une cohérence et d'une globalité.¹

Ces enjeux entourant la lisibilité, la cohérence et la figure du sujet politique sont d'autant plus aigus lorsque l'on considère que la société civile est de plus en plus structurée par des regroupements d'acteurs dont l'affinité des intérêts ou même l'identité particulière constitue le motif de leur rassemblement. On peut dès lors interroger le caractère particulariste ou corporatiste des revendications de ces groupes en présumant qu'elles investissent l'idéal citoyen de leurs intérêts particuliers². Theda Skocpol, pour sa part, en observant le déclin des grandes associations nationales à la dimension clairement civique et la montée en puissance d'une société civile de plus en plus structurée par des *advocacy groups* parcellisés aux États-Unis, parle alors de « démocratie diminuée »³. Chose certaine, ces conceptions et formes d'actions citoyennes, en se présentant sous le signe du particularisme, prennent alors l'allure d'une recomposition du politique qui, encore une fois, participe à la transformation des conceptions classiques de la démocratie représentative adoptées par les sociétés contemporaines.

¹ Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op. cit.*, p.28.

² L'analyse du discours des groupes communautaires québécois autour du thème de la société civile (analyse sur un corpus de plus de 2000 pages regroupant, de 1991 à 1999, les réactions qu'ont suscitées, au sein du mouvement communautaire québécois, les grandes réformes politiques et sociales) est révélatrice de ces questionnements. Les groupes communautaires, se faisant porte-parole de la société civile, se réclament porteurs de l'intérêt public. Ils déplacent donc l'intérêt public de l'État – la sphère publique au sein de laquelle l'individu devient citoyen; processus par lequel les intérêts particuliers seraient tempérés – vers la société civile. Ainsi, les délibérations portant sur les orientations normatives de la société ainsi que la définition du bien commun ne trouveraient plus leur source du « haut », c'est-à-dire de la sphère publique voulant incarner « l'universel », mais plutôt de la « base ». Selon cette interprétation, l'intérêt public semble plutôt émerger de la rencontre et de l'addition des multiples intérêts particuliers. Voir : Leclerc, Karine et Jacques Beauchemin. 2002. « La société civile comme sujet politique : une nouvelle représentation de l'intérêt général », dans *Lien social et politiques*, no 48, (automne), p. 19 à 33.

³ Référé dans Rosanvallon, Pierre. 2006. *Op. cit.*, p. 303. Skocpol. Theda. 2003. *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life*, Norman: University of Oklahoma Press.

1.1.1.2) Meilleure représentation de la diversité

Au côté (et de manière interreliée) des appels et des initiatives visant à favoriser la participation de la société civile, les efforts pour revitaliser la citoyenneté et la démocratie prennent aussi la forme d'une volonté d'amélioration de la représentation de la diversité de la société. Il est en effet fréquent, dans les démocraties contemporaines, que le processus politique soit critiqué pour ce qui apparaît comme une incapacité à représenter la diversité de la population. Pour certains il deviendrait alors nécessaire de mettre de l'avant des politiques d'accès à l'égalité et de discriminations positives pour intégrer des membres des minorités ethniques, des femmes, des handicapés ou encore des gens économiquement défavorisés dans l'espace politique afin de rendre ce dernier plus représentatif et plus démocratique.

Si les questions relatives à la représentation et la reconnaissance de la diversité prennent aujourd'hui une acuité particulière, elles ont toutefois toujours fait partie intégrante du caractère de la politique des sociétés démocratiques. En effet, une certaine reconnaissance et un respect du pluralisme est un principe fondamental nécessaire à toute société qui se veut démocratique. Comme l'explique Alain Touraine, pour être une société démocratique, le règne de la volonté de la majorité – sans que le respect de la diversité et des minorités soient reconnus – est nettement insuffisant :

La démocratie est le régime où la majorité reconnaît les minorités car elle accepte que la majorité d'aujourd'hui puisse devenir minorité demain et être soumise à une loi qui représentera des intérêts différents des siens mais ne lui refusera pas l'exercice de ses droits fondamentaux.¹

Mais aujourd'hui, les requêtes visant l'amélioration de la représentation de la diversité témoignent, d'une part, d'un désir de renouveler les modalités de la représentation

¹ Touraine, Alain. 1994. *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris : A. Fayard, p. 29.

politique de manière à incarner plus fidèlement la volonté populaire (pluralisme axiologique et politique) ainsi que, d'autre part, permettre à l'altérité de s'exprimer en dehors de la sphère privée où elle était confinée dans la tradition libérale et républicaine (pluralisme culturel).

Les efforts visant à améliorer la représentation de la diversité peuvent donc, de manière générale, être artificiellement subdivisés en deux types de manifestations, soit, d'une part, 1) celles touchant au développement de droits particularistes et à la reconnaissance politique d'identités particulières afin de tenir compte plus justement du pluralisme des sociétés contemporaines (dynamique politico-identitaire). Et, d'autre part, 2) à la volonté de réformer les institutions politiques et le mode de scrutin afin de permettre l'expression et la représentation d'une plus grande diversité d'opinions au Parlement et d'incarner plus fidèlement la volonté populaire.

La dynamique politico-identitaire

La révision de la conception de la citoyenneté et les enjeux entourant la lisibilité de la société et la figure du sujet politique sont également renforcés par un deuxième phénomène qui se présente lui aussi comme un projet d'approfondissement de la démocratie – et qui, lui aussi, appelle des transformations majeures de la démocratie. Il s'agit du développement d'une dynamique que nous qualifions, à la suite de Jacques Beauchemin, de « politico-identitaire »¹. Ce phénomène a trait au développement de droits particularistes ainsi qu'à la reconnaissance politique d'identités particulières afin de rendre compte, plus justement, du pluralisme des sociétés contemporaines. En faisant émerger, non pas des rapports de classes, mais des rapports de force identitaires,

¹ Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna, 184 pages.

la dynamique politico-identitaire permettrait d'assurer une citoyenneté plus égalitaire et une meilleure représentation de la société.

En effet, cette reconnaissance politique et juridique d'identités particulières permettrait de lutter contre la discrimination et la sous-représentativité des groupes défavorisés. Elle permettrait de mieux représenter la diversité de la population en intégrant des membres des groupes sous-représentés, tels que les femmes et les minorités ethnoculturelles, dans l'espace politique afin de rendre ce dernier plus représentatif et plus démocratique¹.

La spécificité de cette dynamique politico-identitaire, en s'accompagnant de revendications de reconnaissance des différences et de droits culturels, est qu'elle dépasse largement les idées de respect du pluralisme, des différences et des minorités telles qu'elles ont majoritairement prévalu dans les sociétés contemporaines – qu'elles soient d'inspiration libérale, républicaine ou même multiculturelle.

Tant dans la tradition libérale que celle du républicanisme ce sont les droits civils et politiques qui permettent aux individus, par le biais des Droits de l'Homme, de préserver et d'exprimer librement leurs particularismes culturels dans la sphère privée. Or, en reléguant à la sphère privée l'expression des particularismes culturels, ces droits suivent la logique inverse de ce qui guide la dynamique politico-identitaire. L'État, pour assurer une citoyenneté égalitaire, devrait non seulement respecter les différentes identités culturelles, mais aussi explicitement les reconnaître et les représenter. C'est en ce sens qu'est formulée la critique selon laquelle les institutions publiques des sociétés contemporaines n'arriveraient pas à représenter la diversité de la population ni à traduire leurs aspirations. Les membres de groupes à l'identité culturelle différente

¹ Nous traiterons spécifiquement cette question dans la sous-section *Réformes des institutions démocratiques et du mode de scrutin* ainsi que dans le Chapitre 2.

de celle de la majorité seraient sous-représentés ou même oubliés. La neutralité de l'État ainsi que les Droits de l'Homme seraient donc insuffisants, de par leur nature même, pour assurer une citoyenneté égalitaire¹.

Par ailleurs la dynamique politico-identitaire tout en entretenant des liens étroits avec le multiculturalisme qui valorise le pluralisme identitaire se distancie de ce paradigme – ou le radicalise – et possède sa logique propre. Tout comme la dynamique politico-identitaire, le paradigme du multiculturalisme remet en cause le modèle républicain d'intégration par assimilation ainsi que le traitement libéral des différences. Le pluralisme identitaire ainsi que la « rencontre des cultures » qui en résulte, loin de représenter une menace, sont plutôt perçus comme un enrichissement pour l'ensemble de la société. Dans ce contexte les minorités ethniques et nationales² acquièrent des droits et des ressources pour préserver, élargir et diffuser leur patrimoine³. Ce qui distingue alors la dynamique politico-identitaire de ce modèle c'est, entre autres (et surtout), qu'elle ne limite pas aux groupes ethniques et nationaux le « statut de minorité ». Dès lors, presque tout groupe peut s'affirmer comme une minorité et revendiquer une reconnaissance, des droits, des ressources, des protections, etc. pour tenter de redresser les inégalités et les injustices subies.

La notion de minorité, dans les tentatives pour la définir, a toujours soulevé de nombreuses difficultés conceptuelles et de nombreuses définitions ont été proposées. Malgré ce foisonnement il est toutefois possible d'identifier plusieurs caractéristiques qui, prises ensemble, correspondent à la plupart des situations des minorités. D'après

¹ Nous approfondirons cette question de la différence entre le traitement libéral du pluralisme (protégé par le droit dans la sphère privée) et les revendications de reconnaissance des différences de la dynamique politico-identitaire dans la prochaine sous-section, soit sous : *Les enjeux de la dynamique politico-identitaire*.

² Les minorités ethniques résultent de l'immigration alors que les minorités nationales sont formées par des communautés historiques et territoriales qui préexistaient à l'État-nation.

³ Armony, Victor. 2003. « Minorité », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, pp.209-210.

le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, la description la plus courante d'une minorité se résume ainsi :

Groupe non dominant d'individus qui ont en commun certaines caractéristiques nationales, ethniques, religieuses ou linguistiques différentes de celles de la majorité de la population. On a aussi argué que l'autodéfinition, c'est-à-dire le « désir manifesté par les membres des groupes en question de préserver leurs caractéristiques propres »¹ et d'être acceptés comme faisant partie de ce groupe par ses autres membres, associée à certaines conditions objectives spécifiques, pouvait être une option valable.²

Comme l'explique Victor Armony, les membres d'un groupe minoritaire partagent donc un certain nombre de traits subjectifs (tels que le sentiment d'appartenance ou un système de croyances) ainsi qu'objectifs (tels que la langue ou l'apparence physique) qui les distinguent de la majorité et qui les posent en désavantage relatif (démographique, politique ou culturel)³. Dans son acceptation générale et conformément à la description du Haut-Commissariat, cette notion semble donc renvoyer principalement aux groupes de type ethnique ou national.

L'apparition sur la scène publique de groupes s'affirmant comme une minorité, ou en tant que groupe « défavorisé » ou « oublié », sur la base de différences qui ne sont pas nécessairement ethnoculturelles (ainsi que les revendications visant la reconnaissance de ces identités particulières et le redressement d'inégalités subies) correspondent donc à une nouvelle tendance que nous qualifions de dynamique politico-identitaire. D'ailleurs, comme le souligne Jacques Beauchemin, le développement actuel du

¹ Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme. *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, Série d'études 5, p.102.

² Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme. « Droits des minorités », *Fiche d'information No 18* (Rev.1). En ligne : http://www.unhchr.ch/french/html/menu6/2/fs18_fr.htm

³ Armony, Victor. 2003. *Op. cit.*, p.209.

pluralisme dépend plus de la différenciation interne qu'ont connues les sociétés modernes dans l'après-guerre que des effets de l'immigration¹.

Gilles Lipovetsky appelle ce phénomène « narcissisme collectif » et il le relie au « procès de personnalisation ». En effet, il soutient que les sociétés contemporaines traversent une deuxième révolution individualiste. Et, dorénavant, l'ultime figure de l'individualisme ne résiderait pas dans une indépendance souveraine asociale puisque « le désir de se retrouver entre soi, avec des êtres partageant les mêmes préoccupations immédiates et circonscrites »² est très fort chez le nouveau Narcisse. La nouvelle figure de l'individualisme se retrouverait donc « dans les branchements et connexions sur des collectifs aux intérêts miniaturisés, hyperspécialisés : regroupement de veufs, des parents d'enfants homosexuels, des bègues, des mères lesbiennes, des boulimiques »³. Les gens ne se rassembleraient plus tant autour de grands projets globaux idéologiques de transformations sociétales (révolutionnaires) qu'autour d'affinités personnelles. Ainsi, ce que Lipovetsky décrit comme un engouement relationnel fait du nouveau narcissisme un narcissisme collectif :

On se rassemble parce qu'on est semblable, parce qu'on est sensibilisé directement par les mêmes objectifs existentiels. Le narcissisme ne se caractérise pas seulement par l'auto-absorption hédoniste mais aussi par le besoin de se regrouper avec des êtres « identiques », pour se rendre utile et exiger de nouveaux droits [...].⁴

De manière générale, cette dynamique, que certains appellent la politique de la différence ou de la reconnaissance⁵, se pose, elle aussi, tout comme les appels pour une

¹ Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna, p. 49.

² Lipovetsky, Gilles. 1996. *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, p.21.

³ *Ibid.*

⁴ Lipovetsky, Gilles. 1996. *Op. cit.*, p.22.

⁵ Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 144 pages.

revitalisation de la participation citoyenne, en projet d'approfondissement de la démocratie par la politisation des rapports d'inégalités et la reconnaissance des différences. Si cette tendance a le mérite de traduire juridiquement et politiquement le pluralisme contemporain, tout en révélant des rapports de domination jusqu'alors masqués, elle soulève toutefois d'importants enjeux sur lesquels nous nous pencherons plus spécifiquement.

Les enjeux de la dynamique politico-identitaire

Dans les sociétés libérales, le modèle de l'État-nation s'est développé avec l'idée que les intérêts et les croyances particulières relèvent de la sphère privée. C'est la communauté politique, par le biais d'un sujet universel abstrait transcendant les différences, qui permet de fonder une identité nationale unique au nom de laquelle se dégage l'intérêt général. Les décisions politiques sont donc orientées en fonction d'un projet politique porté *par* et *pour* ce sujet politique unitaire et transcendant. Le projet, les décisions ainsi que l'agir politique de manière générale acquièrent donc leur légitimité en se fondant sur ce sujet politique qui, en transcendant les particularismes, apparaît comme le seul pouvant prétendre parler au nom de l'intérêt général et du bien commun¹.

Ce modèle repose aussi sur un implicite selon lequel, malgré les différences qui peuvent s'exprimer dans la sphère privée, les membres de la communauté politique sont (ou devraient être²), somme toute, relativement homogènes du point de vue de la culture. C'est-à-dire que le sujet politique « [...] affirmait sa prééminence avec d'autant plus d'assurance qu'il constituait généralement l'émanation d'une communauté d'histoire

¹ Beauchemin, Jacques. 2002. *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal: VLB éditeur, 210 pages.

² Soit par l'assimilation forcée ou par la redéfinition des frontières du territoire.

majoritaire qui « universalisait » en lui un certain vécu communautariste »¹. Déjà John Stuart Mill soutenait que des « institutions porteuses de liberté » sont quasiment impossibles dans un État constitué de multiple « nationalités » :

« Where the sentiment of nationality² exists in any force, there is a *prima facie* case for uniting all the members of the nationality under the same government, and a government to themselves apart. [...] Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist. »³

T.H. Green considère que la démocratie libérale n'est possible que si les citoyens se sentent attachés à l'État par des liens qui dérivent d'un foyer national avec ce que cela représente d'une mémoire, de traditions et de coutumes *communes*, ainsi que d'une manière commune de ressentir et de penser⁴. Ainsi, l'ordre politique de l'État-nation reposerait sur une identité nationale commune qui apparaît comme la condition nécessaire au partage d'un sentiment commun d'allégeance politique. Ce modèle de l'État-nation n'est pas étranger non plus à l'idée selon laquelle ce sentiment d'allégeance reposerait sur une culture commune et partagée *préalablement* par les

¹ Beauchemin, Jacques. 2002. *Op. cit.*, p. 10.

² Pour John Stuart Mill ce sentiment peut résulter de différents facteurs : « This feeling of nationality may have been generated by various causes. Sometimes it is the effect of identity of race and descent. Community of language, and community of religion, greatly contribute to it. Geographical limits are one of its causes. But the strongest of all is identity of political antecedents; the possession of a national history, and consequent community of recollections; collective pride and humiliation; pleasure and regret; connected with the same incidents in the past. None of these circumstances, however, are either indispensable or necessarily sufficient by themselves. » Mill, John Stuart. 1972. *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London : J.M. Dent, p.360.

³ Mill, John Stuart. 1972. *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London : J.M. Dent, p.360-361.

⁴ « [...] and of this feeling [fatherland] the state becomes the object only so far as it is an organisation of a people to whom the individuals feels himself bound by ties analogous to those which bind him to his family, ties derived from a common dwelling-place with its associations, from a common memories, traditions and customs, and from a common ways of feeling and thinking which a common language and still more a common literature embodies. Such a organisation of a homogeneous people the modern state in most case is. » (p. 131). Green, Tomas Hill. 1967. *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Michigan: University of Michigan Press, p.131.

membres de la communauté politique. Ainsi l'État-nation s'est plus ou moins construit sur le modèle d'un État culturellement homogène¹. Comme l'explique Kymlicka, « [...] les théoriciens de la politique en Occident ont fondé leur réflexion sur un modèle idéalisé de la *polis* au sein duquel les citoyens partagent une même origine, une même langue et une même culture »².

Or, que ce soit par la conquête, la colonisation, l'immigration ou le processus de différenciation interne, la plupart des pays sont culturellement hétérogènes³. Cette diversité induit des revendications à caractère identitaire allant des droits linguistiques au droit à l'autonomie en passant également par des revendications visant, par exemple,

¹ Castells souligne d'ailleurs qu'il existe, dans la modernité, une confusion entre les concepts de nation et d'État-nation. En effet, en prenant l'exemple de l'expérience soviétique qui « [...] témoigne de la permanence des nations au-delà de l'État, et malgré lui » ou encore les exemples des nations qui existent et se développent sans État-nation (Québec, Pays basque, Catalogne, Écosse), il soutient que les nations sont « [...] historiquement et théoriquement des entités indépendantes de l'État » (p.44). Il affirme alors: « La distinction historique entre nations et État, qui ne se sont confondus (et pas pour toutes les nations) qu'à l'époque moderne, s'avère essentielle. Ainsi, en cette fin de millénaire, nous voyons des nations sans État (la Catalogne, le Pays basque, l'Écosse ou le Québec), des États sans nation (Singapour, Taïwan, l'Afrique du sud), des États plurinationaux (l'ex-Union soviétique, la Belgique, l'Espagne ou le Royaume-Uni), des États uni-nationaux (le Japon), des États se partageant une nation (la Corée du Sud et la Corée du Nord), des nations partageant des États (les Suédois en Suède et en Finlande, les Irlandais en Irlande et au Royaume-Uni, peut-être les Serbes, les Croates et les musulmans bosniaques dans une future Bosnie-Herzégovine). Ce qui est clair, c'est que la citoyenneté ne recouvre pas la nationalité – au moins la nationalité exclusive, [...]. Donc, l'assimilation des nations et des États à leur composé l'« État-nation », au-delà d'un contexte historique précis, est purement et simplement contredite par l'observation, quand on regarde à la fois sur la longue durée et d'un point de vue mondial. Il semble que la réaction rationaliste contre l'idéalisme allemand (Herder, Fichte) et contre l'hagiographie nationaliste française (Michelet, Renan) ait obscurci notre compréhension de la « question nationale » – d'où notre stupéfaction face à la puissance et à l'attrait du nationalisme en cette fin de siècle. » p.69 Castells, Manuel. 1999. *Le pouvoir de l'identité : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 538 pages. Voir également (Castells s'y réfère sur ce sujet) : Keating, Michael. 1995. *Nations against the State : the New Politics of Nationalism in Quebec, Catalogna, and Scotland*, New York: St Martin's Press. Voir également (toujours quant à l'homogénéité de l'État) : Green, T.H. 1967. *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Michigan: University of Michigan Press, p.131.

² Kymlicka, Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal : Éditions Boréal, p. 10.

³ Kymlicka soutient même que cette hétérogénéité n'est pas si nouvelle, qu'elle n'est pas uniquement le propre des sociétés contemporaines : « L'histoire nous enseigne que la plupart des communautés politiques organisées étaient multiethniques – héritage direct de l'ubiquité des conquêtes et du commerce au long cours dans les affaires humaines. ». Kymlicka, Will. 2001. *Op. cit.*, p.10.

à transformer les programmes scolaires, le calendrier des fêtes, l'hymne national, etc. Ces revendications, qui découlent de ce qui apparaît maintenant comme un droit à la différence impliquant un traitement particulier, sont de potentielles sources de divisions. Dans certains cas, elles peuvent même déboucher, comme cela s'est produit en Europe de l'Est et dans plusieurs pays d'Afrique, sur de grandes violences et des conflits ethniques¹. En effet, en Europe de l'Est et dans l'ancienne Union soviétique, les luttes concernant l'autonomie régionale, le tracé des frontières, les droits linguistiques et la politique de naturalisation ont entraîné toute la région dans de violents conflits². Toutefois, dans la plupart des pays occidentaux, ces revendications ont plutôt conduit à remettre en cause le modèle classique de la démocratie représentative en questionnant certains fondements qui, pendant des décennies, ont régi la vie politique. Ainsi, comme le souligne Kymlicka : « Trouver des solutions moralement légitimes et politiquement viables à de tels problèmes [induit par la diversité, par les « affrontements » entre minorités et majorités] constitue le plus grand défi auquel doivent faire face, aujourd'hui, les démocraties »³.

La question de la diversité et le traitement des minorités (qu'elles soient nationales, ethniques ou culturelles) représentent donc un des enjeux majeurs avec lequel l'ensemble des démocraties contemporaines doivent composer : « [...] l'hybridité identitaire est un fait en même temps qu'elle constitue l'expression la plus marquante peut-être de la socialité contemporaine »⁴. Comme le souligne Castells, l'époque actuelle (depuis le dernier quart du XXe siècle) est caractérisée par deux phénomènes massifs, soit la mondialisation et la question identitaire. Il relie d'ailleurs les puissantes

¹ Pour en connaître plus sur les formes ainsi que sur les divers aménagements que prennent, un peu partout dans le monde, ce type de revendications en faveur des droits des minorités voir les études de cas de Ted Gurr : Gurr, Ted. 1993. *Minority at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict*, Washington DC: Institute of Peace Press, 427 pages.

² Kymlicka, Will. 2001. *Op. cit.*, p. 15.

³ Kymlicka, Will. 2001. *Op. cit.*, p. 9.

⁴ Beauchemin, Jacques. 2002. *Op. cit.*, p. 13

manifestations d'identités collectives à la mondialisation. Ces deux forces contraires s'affronteraient pour remodeler les représentations du monde, du politique de l'ordre social et mondial, etc. Les revendications identitaires, explique-t-il, viennent « défier la mondialisation et le cosmopolitisme au nom de la singularité culturelle et du contrôle des individus sur leur vie et leur environnement »¹. Le pluralisme identitaire et les demandes d'aménagements politiques qui l'accompagnent apparaissent maintenant comme l'une des données fondamentales de la dynamique politique des sociétés contemporaines².

Si une certaine reconnaissance et un respect du pluralisme et de la diversité sont des principes fondamentaux et nécessaires à toute société qui se veut démocratique, la dynamique actuelle dépasse largement l'idée du respect des minorités qui a majoritairement prévalu dans plusieurs sociétés démocratiques. Dans ce contexte, c'était par la protection des droits civiques et politiques de l'individu, par le biais des droits de l'Homme, que les différences culturelles étaient prises en compte et respectées. Les droits communément rattachés à la citoyenneté, tels que : la liberté d'association, de religion, d'expression et de conscience devaient assurer un traitement égal ainsi qu'une protection aux membres de la société, et ce, peu importe leurs croyances, leurs opinions ou leurs particularismes culturels. Ces différences ou ces particularismes pouvaient s'exprimer librement dans la sphère privée, mais ils ne relevaient en rien de la sphère publique étatique. Les membres des groupes culturels pouvaient ainsi, de manière individuelle, préserver toute dimension de leur identité particulière ou croyances particulières.

¹ Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, pp. 11-12.

² Beauchemin, Jacques. 2002. *Op. cit.*, p.10. Voir également: Taylor, Charles. 1997.

Multiculturalisme : Différence et démocratie, Paris : Flammarion, 144 pages; Larouche, Jean-Marc (dir.). 2003. *Reconnaissance et citoyenneté: Au carrefour de l'éthique et du politique*, Québec: Presses de l'Université du Québec, 173 pages; Freitag, Michel. 1986. *Dialectique et société*, Montréal: Albert St-Martin, p. 351-359; Turgeon, Laurier, Létourneau, Jocelyn et Khadiyatoullah Fall (dir.). 1997. *Les espaces de l'identité*, Québec: Presses de l'université Laval, 324 pages.

Dans cette optique, l'État ne s'oppose pas à ce que les individus expriment leurs particularismes culturels, mais il n'encourage pas une telle expression; c'est-à-dire qu'il ne confère aucun droit particulier ni aucune ressource pour aider les membres des minorités à préserver, élargir ou diffuser leur patrimoine culturel. Pour reprendre les mots de Nathan Glazer, nous pouvons dire que l'État adopte alors à l'égard des différences culturelles une attitude de « neutralité bienveillante » (*benign neutrality*).

« The public agencies should take a position toward ethnic inheritance that I would describe as benign neutrality. [...] Subnations and subgroups have no legal identity in this country, and should have none. They are protected against discrimination and prejudice, and they are given the liberty, as all individuals and groups are, to maintain whatever part of an ethnic heritage or a distinct identity they wish, as long as that does not transgress on the rights of others. I do not think, however, that it is the place of public agencies to go beyond a benign neutrality toward ethnicity, whether to suppress it or to strengthen it. »¹

Contrairement à ce point de vue qui a longtemps prédominé dans les sociétés démocratiques, il semble qu'aujourd'hui les droits civiques et politiques conventionnels soient insuffisants pour assurer une citoyenneté égalitaire. Les défenseurs des droits des minorités, tant des communautariens que certains libéraux, ont formulé deux principales critiques au « traitement libéral » des différences.

D'abord, ils insistent sur le fait que certaines formes de différences culturelles ne peuvent être prises en compte par les seuls droits communs à la citoyenneté et que, dès lors, il serait nécessaire d'adopter des mesures législatives spéciales.

Ensuite, en insistant sur le lien qui existe entre la formation de l'identité et la reconnaissance, ils affirment que la non reconnaissance peut se traduire par une forme

¹ Glazer, Nathan. 1983. *Ethnic Dilemmas 1964-1982*, Cambridge: Harvard University Press, p. 124.

d'oppression¹. En effet, même si l'identité se construit en partie intérieurement par le processus de personnalisation, comme elle n'est jamais tout à fait séparable de la prétention à être perçue par les autres sous un jour précis², elle se construit également par l'interaction avec les autres. Dès lors, ils critiquent l'idée selon laquelle la neutralité bienveillante de l'État dans les démocraties libérales – créant une sorte de « culture universelle » basée sur ce qui est commun à tous et dans laquelle tous les groupes devraient pouvoir prospérer et vivre ensemble – permettrait le dépassement des particularismes pour atteindre un universalisme transcendant. Ils voient plutôt, dans la neutralité de l'État et la « culture universelle », le reflet d'une culture hégémonique, niveleuse et homogénéisante. Cette dernière ne serait, en réalité, que le reflet et l'imposition d'une culture particulière, celle de la majorité, sous le couvert de l'universalité. Ainsi, non seulement la société prétendument généreuse et aveugle aux différences serait inhumaine (parce qu'elle supprime les identités particulières), mais elle serait également discriminatoire³.

Cette nouvelle exigence de reconnaissance des différences permet donc à l'altérité de s'exprimer en dehors de la sphère privée où elle était confinée. Elle permettrait alors de transformer l'identité nationale pour que celle-ci perde son caractère hégémonique, homogénéisant et dominateur (pensons par exemple au mouvement des femmes qui a dénoncé la domination des hommes et la société patriarcale qui s'imposaient à travers un sujet faussement universel et abstrait).

¹ Pour expliquer ce lien, Taylor reprenait la dialectique d'Hegel du maître et de l'esclave. Hegel, en étant le premier à formuler les conditions intersubjectives de l'apparition de la conscience de soi, pose la reconnaissance comme un réel point d'ancrage d'une éthique. Taylor, avant son virage plus libéral (dont témoignent, notamment, le rapport Bouchard-Taylor ainsi que *Laïcité et liberté de conscience*), s'en inspirait d'ailleurs largement pour définir la notion de reconnaissance (nous y reviendrons dans le Chapitre 3). Voir: Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p.43. Et: Hegel, Friedrich. 1991. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Aubier, 565 pages.

² Calhoun, Craig. 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford: Blackwell, pp.9-10.

³ En effet, plusieurs courants féministes et multiculturalistes reprochent à la culture hégémonique d'être discriminatoire pour tous ceux qui ne correspondent pas au « modèle dominant ». Voir Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p. 63.

En donnant la voix à ceux qui auraient été marginalisés, brimés ou discriminés par l'imposition d'un sujet politique abstrait à prétention universaliste, cette dynamique permettrait de favoriser l'égalité (sur les plans culturel et identitaire) et, peut-être, d'en arriver à une réalisation plus complète de l'idéal citoyen. Elle permettrait ainsi l'élargissement des « espaces de délibération » revitalisant et réarticulant alors, non seulement la citoyenneté, mais également les diverses formes de la solidarité¹. Là encore, la régulation politique tendrait à s'horizontaliser, c'est-à-dire que les normes de la régulation sociale s'établiraient maintenant moins « par le haut » que « par le bas », par le contrat et par le consensus selon des principes « internes » et non plus « extérieurs » aux individus². Parallèlement, les valeurs d'inclusion et d'égalité du projet de solidarité ainsi que le pluralisme de manière générale, deviennent l'horizon éthique de cette nouvelle communauté politique qui se dessine³. En ce sens, par ce qui apparaît comme une certaine démocratisation de la citoyenneté, la dynamique politico-identitaire peut être interprétée comme une avancée, comme un approfondissement de la démocratie.

L'idéal de la reconnaissance de tous par tous, en améliorant l'égalité par la lutte à la discrimination et à la domination culturelle, en redessinant la communauté politique, en transformant la régulation politique – où la tâche du politique ne serait plus tant de « forger de la communauté mais du lien »⁴ – et en reformulant l'horizon commun, soulève des questions fondamentales.

¹ À propos de la réarticulation des diverses formes de la solidarité dans les sociétés modernes, voir: Thériault, Joseph Yvon. 1997. « Pour un pluralisme démocratique », dans *Politique et sociétés*, vol. 16, no 3, p. 9-27.

² Petrella, Ricardo. 1999. « La dépossession de l'État », dans *Le Monde diplomatique*, août, p.3.

³ Lamoureux, Diane. 2000. « La démocratie avec les femmes », dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, no 2, p. 41.

⁴ *Ibid.*

L'une d'entre elles est soulevée par Gauchet¹. Ainsi que l'explique ce dernier, la figure du citoyen du 18^e siècle, où il était nécessaire d'épouser le point de vue d'ensemble et où les individus s'éloignaient de leurs particularités pour s'élever au niveau du Nous, n'est plus celle qui prévaut aujourd'hui. Ce sont maintenant les particularités propres à chacun qui prédominent et qui forment l'identité des individus. C'est d'ailleurs au nom de celles-ci que les citoyens revendiquent et entrent dans l'espace public (puisque l'idée « d'identité privée » ne peut faire sens qu'en fonction de la projection publique). Or, tout comme la transformation de la participation citoyenne, cette volonté de représenter tout et tous dans ce qu'ils ont de particulier, au-delà de la possibilité ou de l'impossibilité de ce projet, provoque, selon Gauchet, la perte de l'appréhension globale de la société. Il souligne alors qu'il ne faut pas oublier que « reconnaître n'est pas connaître, que rendre visible n'est pas rendre intelligible et que mettre en représentation n'est pas donné à maîtrise par la pensée »². Voilà, selon lui, le grand paradoxe de la société : l'effort déployé pour se rendre visible dans toutes ses parties aboutit finalement à quelque chose d'indéchiffrable au point de vue collectif; plus que jamais les citoyens sont appelés à se prononcer par le biais de sondages et de référendum et pourtant, plutôt que de devenir de plus en plus transparent, le fonctionnement collectif semble de plus en plus opaque. Gauchet conclut alors que :

En voulant se donner une image exacte d'elle-même, en voulant faire droit à la totalité de ses composantes, elle [la société] en vient à s'échapper elle-même. Au nom de la démocratie, elle tourne le dos à l'exigence démocratique suprême, celle de se gouverner soi-même³.

L'idée de Gauchet selon laquelle la dynamique politique contemporaine se caractérise par les demandes de reconnaissance soulève un deuxième type de questions. La dynamique politico-identitaire recèle un potentiel de multiplication (ou de

¹ Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Éditions Gallimard, 127 pages.

² Gauchet, Marcel. 1998. *Op. cit.*, p.126

³ Gauchet, Marcel. 1998. *Op. cit.*, p.127

fragmentation) infini. En effet, au-delà des minorités nationales et des groupes ethniques (soit les deux grands modèles de diversités culturelles sur lesquels se penche Kymlicka¹ dans son étude sur le multiculturalisme) il existe également une multiplicité de groupes sociaux, rassemblés autour de catégories sociales, qui revendiquent la reconnaissance de leurs particularismes culturels. L'identité culturelle ne repose donc pas seulement sur la langue ou la culture ethnique, mais aussi sur la sous-culture déterminée par le sexe, l'âge, la condition ou le comportement. Ainsi, la montée en force de la logique de revendications politiques à caractère identitaire dépasse largement l'ethnicité : elle inclut des revendications qui relèvent de catégories sociales (et même naturelles²). Nous assistons à ce que Lipovetsky qualifie de « révolution des revendications » ou encore « révolution des nouveaux ayants droit ». Fondées sur l'idéal d'égalité, toutes les catégories de la société peuvent désormais présenter des revendications de droits spécifiques³. C'est ainsi que l'on voit apparaître sur la scène publique des revendications identitaires portées par les jeunes, les vieux, les

¹ Kymlicka distingue minorités nationales et groupes ethniques. Le premier « [...] résulte de l'intégration, dans un État devenu plus vaste, de cultures auparavant autonomes et territorialement délimitées » (p.24). Alors que dans le second cas, soit les groupes ethniques, la diversité culturelle résulterait plutôt de l'immigration volontaire (p.24). Contrairement à l'analyse que nous mènerons, il n'a choisi de s'intéresser qu'à ces deux types de groupes pour étudier la diversité culturelle. Cette délimitation résulte de ses choix de définitions de la culture et du multiculturalisme : « Le type de « multiculturalisme » qui retient mon attention procède des différences nationales et ethniques. Comme je le soulignais précédemment, j'utilise le terme « culture » comme synonyme de « nation » ou de « peuple » – c'est-à-dire que le terme désigne une communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distincte. Un État est multiculturel si ses membres appartiennent à différentes nations (État multinational) ou s'ils ont émigré à partir de différentes nations (État polyethnique), pour autant que ce fait constitue un aspect important de l'identité personnelle et de la vie politique » (p.34). Par ailleurs, il souligne explicitement qu'il ne « [...] situe pas dans le cadre du multiculturalisme les modes de vie particuliers, les mouvements sociaux, les associations volontaires » (p.35). Voir : Kymlicka, Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal : Éditions Boréal, 357 pages.

² Les revendications identitaires de type culturel semblent, par moment, utiliser des traits « naturels ». Comme l'explique Wieviorka : « [...] revendiquer, ou être traité en tant que femme, jeune, handicapé [...] l'affirmation d'une identité culturelle n'étant pas toujours très éloignée de l'idée d'une identité biologique innée ou accidentelle, non choisie, mais éventuellement acceptée et mise en avant, ou au contraire vécue comme imposée de façon stigmatisante. » Voir: Wieviorka, Michel. 1996. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris : Éditions La Découverte, p. 29.

³ Lipovetsky, Gilles. 1996. *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, p.188.

homosexuels, les malades chroniques, les sourds, etc. Il n'y a donc aucune raison de croire que ce phénomène de multiplication des identités particulières s'essoufflera ou qu'il connaîtra des limites circonscrivant ainsi le nombre de « sujets politiques » et par le fait même, stabilisant cette dynamique politique. Comme l'explique Wieviorka : « la fragmentation culturelle n'a, en effet, aucune raison de s'arrêter sur des formes stabilisées, elle est toujours susceptible de se perpétuer, par fractionnement ou par hybridation »¹. Jocelyn Maclure constate déjà l'existence d'une grande multiplicité de lieux identitaires :

[...] une pléthore d'autres lieux identitaires conteste le monopole de la nation. Le genre, l'identité sexuelle, l'ethnicité, les classes sociales, les nouveaux mouvements sociaux, le positionnement générationnel et les communautés cybernétiques sont des référents identitaires et des lieux de passage à l'acte politique avec lesquels la nationalité coexiste et rivalise.²

La politique de la différence, en tendant à poser la coexistence de multiples sujets empiriques plutôt qu'un sujet universel et abstrait, fissure l'unité synthétique du sujet politique; sujet qui logeait en lui-même la légitimité de l'agir politique dans le modèle des sociétés libérales³. Il s'ensuit une complexification générale du rapport à la totalité. C'est-à-dire qu'en l'absence d'un sujet politique unitaire grâce auquel et par lequel les individus transcendent leurs différences, c'est la capacité à se rassembler autour d'un projet éthico-politique partagé qui semble difficilement atteignable. Serait-ce la fin, comme le soutient Gilles Lipovetsky, des grands projets sociétaux? Chose certaine, le « décalage » entre le sujet universel abstrait et les « sujets » empiriques de la société est maintenant perçu comme discriminant en plus de se poser en tant que problème de représentation politique.

¹ Wieviorka, Michel. 1996. *Op. cit.*, p. 27.

² Maclure, Jocelyn. 2000. *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal : Québec Amérique, p. 199.

³ Beauchemin, Jacques. 2002. *Op. cit.*, 210 pages.

Réforme des institutions politiques et du mode de scrutin

Les efforts afin d'améliorer l'état de la démocratie par une meilleure représentation de la diversité ont également pris la forme de réflexions ou de réformes portant sur l'ensemble des institutions politiques nationales de manière générale et sur le système électoral de manière plus particulière. Depuis les années 1990, plusieurs pays ont en effet réfléchi à la question de l'introduction d'éléments de représentation proportionnelle afin d'améliorer la concordance entre les votes et les sièges obtenus. La représentation de la diversité des courants de pensées (pluralisme axiologique) ainsi que l'accès des tiers partis (pluralisme politique) seraient ainsi facilités. En reflétant mieux les choix de la population, il apparaît pour certains que ces réformes permettraient aux institutions politiques d'être plus démocratiques. De plus, un autre argument souvent évoqué, elles permettraient de renforcer la participation citoyenne (aux élections) en renforçant la perception selon laquelle chaque vote peut influencer le résultat de l'élection.

La Nouvelle-Zélande, par exemple, a réformé son système électoral pour y introduire des éléments de représentation proportionnelle lors d'un référendum en 1993¹. La Commission Jenkins, vers la fin des années 1990, a proposé une réforme électorale pour le Royaume-Uni et, en mai 2011, le mode d'élection des députés (entre un système majoritaire uninominal et un nouveau système de vote alternatif – appelé vote préférentiel ou scrutin de ballottage) a été soumis à un référendum national. L'Italie, en 1993, a elle aussi introduit des éléments de représentation proportionnelle à son système électoral².

¹ En 1993, la Nouvelle-Zélande a remplacé son système de scrutin majoritaire uninominal par un système mixte avec compensation de type allemand.

² Lors du référendum d'avril 1993, les Italiens ont voté pour un système électoral de type mixte où le trois-quarts des représentants sont élus par le scrutin majoritaire uninominal à un tour et un quart par la proportionnelle par compensation.

Dans plusieurs cas, les réflexions sur les institutions ou sur la réforme du mode de scrutin se sont également accompagnées de débats, de lois et même de révisions constitutionnelles afin d'introduire des mesures incitatives visant une meilleure représentation politique des femmes ou des minorités ethnoculturelles par une plus grande participation de ces dernières. C'est-à-dire qu'au côté des débats concernant l'introduction d'éléments de représentation proportionnelle afin de mieux représenter le pluralisme axiologique et politique, se sont ajoutés des débats ou des réformes visant une meilleure représentation du pluralisme culturel. En effet, depuis les années 1990, les débats autour de l'introduction de quotas (liste de candidats ou sièges réservés) hommes-femmes ou destinés aux minorités ethnoculturelles afin d'accroître la participation et l'élection des membres de groupes sous-représentés se sont multipliés partout sur la planète¹.

En Nouvelle-Zélande, par exemple, la réforme du système électoral s'est accompagnée de mesures renforçant la représentation maorie². Le Royaume-Uni a voté en 2002 une nouvelle loi sur la discrimination des sexes (« *Sex Discrimination (Election*

¹ Certains analystes, principalement en étudiant le développement de ce type de mesure en Amérique latine, dans les Balkans, en Asie du Sud et en Afrique, s'expriment même en termes de « quotas fever ». Voir : Ballington, Julie et Francesca Binda. 2005. « Quota Systems : An Overview of Global Trends and Regional Analysis », dans *The Implementation of Quotas: European Experiences*, Stockholm: International IDEA, pp.14-18.

Et : <http://www.quotaproject.org/>

² La Nouvelle-Zélande utilise une représentation territoriale des membres des communautés ethnoculturelles basée sur le district (« redistricting ») depuis 1867. C'est-à-dire qu'il existe des circonscriptions distinctes pour les descendants de la population autochtone maorie. Le pays dispose donc d'un système dual de collège électoral, où les représentants sont élus par deux types d'électorats (maori / européen). La réforme électorale de 1993 a non seulement perpétué cette tradition en conservant des circonscriptions distinctes, mais elle l'a renforcée. Jusqu'à la réforme, il n'y avait que quatre circonscription maories et ce nombre ne variait pas. Dorénavant, le nombre de circonscriptions maories est calculé en fonction du nombre d'électeurs maoris qui choisissent de s'inscrire à la liste électorale maorie. De plus, il semble que l'introduction d'éléments de représentation proportionnelle ait contribué à augmenter la représentation maorie. Voir : Collin, Jean-Pierre et Laurence Bherer. 2008. *La participation et la représentation politique des membres des communautés ethnoculturelles au sein des instances démocratiques municipales*, Montréal : INRS-Centre Urbanisation, culture et société, pp.23-25. Voir également : Le Réseau du Savoir électoral ACE. 2012. *L'Encyclopédie ACE : Délimitations des Circonscriptions*, Les éditions du Réseau du Savoir Électoral ACE, pp. 171-179. En ligne : http://aceproject.org/ace-fr/topics/bd/bdy/bdy_nz

Candidates) Act 2002) qui rend légal les mesures de discrimination positive utilisées volontairement par les partis politiques lors de la sélection des candidats et candidates à l'élection, telles que le « all-women shortlists »¹. En Hongrie, la Loi sur les droits des minorités nationales et ethniques de 1993 ainsi que les dispositions constitutionnelles de 1997 garantissent la représentation politique des minorités nationales et ethniques ainsi que le droit de création d'organismes d'autonomies locaux et nationaux². En Belgique, une première loi sur les quotas hommes-femmes – selon laquelle il ne peut y avoir plus de deux tiers de candidats du même sexe sur les listes électorales – a été adoptée en 1994, suivi d'une deuxième loi, en 2002, qui contraint les partis à présenter un nombre égal d'hommes et de femmes³. Même la France, pays très attaché au républicanisme et pour lequel le projet d'égalité des citoyens de la Révolution a justement consisté en la subsumation des identités spécifiques dans l'identité juridique de la citoyenneté, a modifié sa constitution en juillet 1999 afin de rendre possible l'introduction de quotas pour favoriser l'accès des femmes aux mandats électoraux. Avant cette révision constitutionnelle, aucune loi faisant référence au genre ne pouvait être promulguée en France puisqu'elle était d'emblée jugée inconstitutionnelle en vertu du principe de l'égalité devant la loi⁴. Suite à l'amendement de la Constitution et depuis

¹ En 1993 le Parti travailliste avait volontairement adopté une pratique de quotas hommes-femmes en présentant des listes de présélection exclusivement composées de femmes (all-women shortlists (AWS)). Or, cette pratique a été déclarée illégale en 1996. La loi de 2002 sur la discrimination des sexes a rendu temporairement légal (jusqu'en 2015) ce type de pratique. Finalement, le *Equality Act 2010* a prolongé jusqu'en 2030 la légalité des listes de présélection exclusivement composées de femmes (AWS).

² Székely, Andrea. 2013. « Minorités nationales des pays voisins en Hongrie », in *Belgeo*, vol 3. En ligne : <http://belgeo.revues.org/11557>

³ Pour plus de précisions sur les quotas et le système électoral belge, voir : Meier, Petra. 2008. « Belgique : une meilleure pratique mise en perspective », dans Dahlerup, Drude et Lenita Freidenvall. *Quotas électoraux hommes-femmes et leur application en Europe. Étude pour le Département thématique : Droit des citoyens et affaires constitutionnelles du Parlement européen*, Bruxelles : Parlement européen, pp.48-57.

⁴ En 1982, l'Assemblée nationale française avait voté en faveur de l'introduction de quotas hommes-femmes dans les élections locales (max 75% de candidats du même sexe). Mais cette disposition a rapidement été déclarée inconstitutionnelle en vertu de l'article 3 de la Constitution et l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui, tous deux, défendent le principe d'égalité devant la loi qui excluent tout type de catégorisation d'électeurs ou de candidats. C'est par un amendement à la Constitution, qui stipule que « La loi favorise l'accès égal des femmes et des hommes aux mandats

juin 2000, l'idée de parité a été instituée dans la loi électorale et, dorénavant, tout scrutin de liste – qu'il s'agisse d'élections municipales (de plus de 3500 habitants), régionales, européennes ou sénatoriales – doit obligatoirement comporter un nombre égal d'hommes et de femmes (à un près) et doit les présenter de manière panachée. À cela s'est ajoutée, avec la Loi du 31 janvier 2007, l'obligation d'atteindre la parité hommes-femmes dans les exécutifs locaux.

Ce ne sont pas toutes les démocraties occidentales qui ont opté pour l'adoption de mesures incitatives¹ ou pour des politiques (volontaires ou obligatoires) de discrimination positive afin de favoriser la participation et l'élection de certaines catégories de la population. Toutefois, ce thème est devenu incontournable dans toutes les réflexions liées aux institutions démocratiques. Cette apparition généralisée signale deux transformations majeures dans l'appareil conceptuel entourant le thème de la démocratie. La première est l'indice d'une transformation ou d'une extension de la définition de la notion d'égalité (nous y reviendrons plus en profondeur dans le Chapitre 3). La deuxième pointe vers une transformation de la compréhension même de la notion de représentation politique au sein des démocraties libérales.

La notion de représentation, comme le souligne Hanna Pitkin, est complexe et polysémique². Elle s'attache à différentes traditions politiques et elle a pris différents sens et différentes formes à travers les langues, les âges et les pays³. De surcroît, au-

électorales et aux fonctions électives » que le principe de la parité a pu être introduit dans la loi électorale de 2000. Voir, entre autres : Dahlerup, Drude et Lenita Freidenvall. 2008. *Quotas électoraux hommes-femmes et leur application en Europe. Étude pour le Département thématique : Droit des citoyens et affaires constitutionnelles du Parlement européen*, Bruxelles : Parlement européen, 136 pages.

¹ Pensons par exemple à l'idée d'une allocation financière majorée pour les partis politiques présentant un certain pourcentage de candidats (es) d'une certaine catégorie de la population.

² Pitkin, Hanna Fenichel. 1989. « Representation », in Ball Terence, Farr James and Russell L. Hanson (eds), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 132-154.

³ En français et en anglais, la notion de représentation englobe d'ailleurs plusieurs sens qui sont distingués par des vocables différents dans certaines autres langues, dont l'allemand. « For example,

delà de son ancrage historique, la notion de représentation politique revêt, simultanément, différentes formes. En suivant Anthony Birch, il est possible de distinguer quatre usages de la notion de représentation qui correspondent à quatre modes de représentation. Il y a : la représentation délégation où le représentant agit en tant que mandataire; la représentation symbolique; la représentation dans le sens de représentativité, ce qui correspond à la représentation miroir ou la représentation descriptive – le représentant est alors membre d'un groupe particulier ou d'une classe d'individus; et la représentation par l'élection ou l'autorisation-représentation – le représentant est alors élu¹. Ce dernier type de représentation, formulé pour la première fois par Hobbes, correspond essentiellement à un processus d'autorisation².

German has three words – *vertreten*, *darstellen*, and *repräsentieren* – all of which are usually translated by the English “represent” [et, en français, “représentation”]. *Darstellen* means to depict or stand for; *vertreten* means to act for as an agent. *Repräsentieren* is close to the latter, but more formal and elevated in its connotations. German political theorists sometimes argue that mere selfish private interests can be *vertreten*, but the common good or the good for the state must be *repräsentiert* ». Pitkin, Hanna Fenichel. 1989. *Op. cit.*, pp. 132-133. Ou encore: « Globalement, les langues latines donnent au mot de « représentation » la même extension que le français, l'italien différenciant toutefois la représentation symbolique (*rappresentazione*) de la représentation politique (*rappresentanza*). L'anglais suit sur ce point les langues néo-latines. A l'inverse, si le chinois a importé à l'issue d'un processus complexe le terme occidental de représentation politique (traduit par *daibiao*), s'il en a dérivé un mot apparenté de représentativité statistique (*daibiaoxing*), si la représentation comme performance (*biaoyan*) en partage l'un des caractères, la représentation comme art de représenter la réalité se dit avec un mot totalement différent (*miaohui*). En persan, la représentation politique et la représentation théâtrale ont une racine commune, mais la représentation mentale, la représentation picturale et la représentativité statistique sont désignées par des mots qui n'y sont pas apparentés et ne le sont pas non plus entre eux. On pourrait ainsi multiplier de tels exemples dans des langues non occidentales ». Voir : Diehl, Paul, Sintomer, Yves et Samuel Hayat. 2014. « Introduction », dans *Trivium: La représentation politique*, no. 16, p.4.

¹ Birch, Anthony. 2007. *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (3rd edition), London: Routledge, pp.135-138.

² Hobbes définit la représentation en tant que processus d'autorisation qui permet, en rendant *une* la multitude (en la représentant), d'instituer la souveraineté : « Une république est dite être *instituée* quand une multitude d'hommes s'accordent et conviennent par convention; chacun avec chacun, que, quels que soient l'homme, ou l'assemblée d'hommes auxquels la majorité donnera le *droit de présenter la personne de tous*, c'est-à-dire d'être leur *représentant*, chacun, aussi bien celui qui a voté pour que celui qui a voté contre, autorisera toutes les actions et tous les jugements de cet homme, ou assemblée d'hommes, de la même manière que si c'étaient ses propres actions et jugements, afin que les hommes vivent entre eux dans la paix, et qu'ils soient protégés contre les autres [nous soulignons] ». Voir : Hobbes, Thomas. 2004 [1651]. *Léviathan : Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris : Sirey, Chapitre XVIII, p.179.

Ces divers modes de représentation peuvent et ont coexisté. La nouveauté du phénomène réside plutôt dans le poids que prend aujourd'hui la représentation descriptive ou, pour la nommer comme Marcel Gauchet, la représentation-réfraction :

La relation entre État et société civile était bien sûr, déjà une relation de représentation. Elle le devient en un sens supplémentaire, qui ne chasse pas les précédents même si elle les infléchit. La représentation-délégation subsiste, naturellement : il n'est de légitimité du personnel dirigeant que celle, représentative, qui découle de l'élection. De même, la représentation-instrumentation, si l'on veut, ne reconnaissant de légitimité à l'État que dans son rôle d'outil de la collectivité, demeure-t-elle inchangée dans l'abstrait. Il n'y a pas d'autre manière de comprendre la fonction de la puissance publique dans un cadre démocratique. C'est la façon concrète de remplir cette fonction qui change et qui, ce faisant, amène au jour une autre représentation, une représentation-réfraction ou projection, pour reprendre des termes déjà utilisés, une représentation-réflexion, pour avancer le mot le mieux évocateur, peut-être, une représentation au travers laquelle la société se réfléchit. Un aspect de la fonction représentative qui était déjà présent en filigrane au milieu des autres, en réalité, mais que l'économie explicite du système rendait invisible, alors que sa configuration nouvelle l'extrait de l'ombre et le pousse au premier plan.¹

Les efforts visant à améliorer la représentation de la diversité tendent donc aujourd'hui à inclure la diversité identitaire. Au désir de renouveler les modalités de la représentation politique de manière à incarner plus fidèlement la volonté populaire (pluralisme axiologique et politique) il semble en effet s'ajouter des préoccupations entourant le pluralisme culturel afin de permettre à l'altérité de non seulement s'exprimer en dehors de la sphère privée (où elle était confinée dans la tradition libérale et républicaine) mais également d'être représentée². L'idée d'une médiation-abstraction qui permet le passage de l'individu privé égoïste au citoyen (égal aux autres

¹ Gauchet, Marcel. 1998. *Op. cit.*, pp.113-114.

² Le Québec ne semble pas échapper à cette tendance. Nous étudierons cette question de la transformation du sens de la notion de représentation au Québec plus en profondeur dans le prochain chapitre (Chapitre 2).

citoyens par l'abstraction ou le dépassement de ses différences), puis du citoyen au représentant, puis, par une dernière abstraction des représentants vers le sujet politique incarnant l'unité et la volonté générale semble s'estomper au profit d'une représentation comprise comme la « mise en scène publique de la diversité sociale »¹. L'un des sens fort de la notion de représentation politique, selon lequel, grâce à la médiation, il correspond au dépassement des différences entre les êtres et les groupes afin d'arriver « [...] à manifester la vérité du collectif dans l'unité de sa volonté [...] »² perd de sa prestance à la faveur d'une compréhension plus socio-statistique de cette notion. En ce dernier sens, la représentation est plutôt pensée en termes de mécanisme qui rend visible les différences dans l'espace public. Tout comme le courant de revitalisation de la citoyenneté qu'incarne le projet porté par les revendications au nom d'une plus grande participation de la société civile, l'idée d'une meilleure représentation de la diversité, sous cette forme, participe elle aussi à l'effacement du sujet politique en tant que figure centrale et unifiée et contribue à la recomposition du politique qui, encore une fois, participe à la transformation des conceptions classiques de la démocratie représentative adoptées par les sociétés contemporaines.

Les formes que prend la volonté de mieux rendre compte du pluralisme soulèvent donc des questions cruciales touchant à la représentation de la communauté politique, du sujet politique, du bien commun et finalement de la démocratie dans son ensemble. C'est en ce sens que nous considérons que cette dernière – en tentant de rendre compte encore plus justement du pluralisme des sociétés contemporaines et en luttant contre certaines formes de discriminations culturelles qui découleraient de l'imposition d'un sujet prétendument universel – questionne l'idéal universaliste et transforme la représentation de la démocratie.

¹ Gauchet, Marcel. 1998. *Op. cit.*, p.121.

² Gauchet, Marcel. 1998. *Op. cit.*, p.119.

En effet, les efforts déployés afin d'améliorer la prise en compte de la diversité impliquent non seulement la promotion du respect, mais également de la reconnaissance, des identités individuelles et culturelles particulières. Jumelée aux transformations de la participation citoyenne, elles participent au renversement de l'établissement des normes de la régulation sociale du « haut » vers le « bas » ainsi qu'à l'effacement du sujet politique en tant que figure centrale et unifiée. Dès lors, l'idéal universaliste de la modernité est appelé à se transformer. L'idée d'un sujet universel et abstrait surplombant les particularismes et édictant, au nom de l'universel, un projet politique et l'intérêt général auxquels tous devraient se soumettre au nom du bien commun, apparaît aujourd'hui fallacieuse. L'universalisme semble se redéfinir autour de la capacité pour les acteurs sociaux de développer une identité individuelle et culturelle propre. La politique de la différence entraînerait, en ce sens, une redéfinition de l'idéal universaliste.

La volonté de renouveler la participation citoyenne ainsi que d'améliorer la représentation du pluralisme participent au mouvement de démocratisation de la démocratie et se posent en projets de redynamisation de cette dernière. Paradoxalement, ces volontés sont nées et participent à la fois à la crise de légitimité politique, à l'horizontalisation des rapports sociaux et, dans un contexte de régulation néolibéral des rapports sociaux, elles s'arriment bien avec l'idée de gouvernance. À travers ces dynamiques, c'est le rapport à la société qui se complexifie et le politique qui tend à s'invisibiliser. Le sujet universel abstrait – sujet politique qui devait incarner le lieu de réconciliation de la scission entre l'homme (et ses intérêts personnels) et le citoyen (visant l'intérêt général) et entre l'universalisme et le particularisme – tend à s'effacer. Du même coup, c'est le lieu et la capacité de formation et de représentation de la communauté politique qui s'estompent. C'est alors la question du passage de la société comprise en tant que réalité sociologique à la formation d'une communauté

politique vivante et agissante sur elle-même qui est soulevée. Ou encore, pour le formuler dans les termes de Rosanvallon, dans ces conditions, comment faire coïncider un « peuple-principe » avec le « peuple-société »?

CHAPITRE II

PROJET DE REVITALISATION DE LA DÉMOCRATIE, REPRÉSENTATION DU SUJET POLITIQUE ET ARTICULATION DE LA TENSION ENTRE L'UNIVERSALISME ET LE PARTICULARISME AU QUÉBEC : ANALYSE DU DISCOURS DES MÉMOIRES REMIS LORS DES CONSULTATIONS PUBLIQUES SUR LA RÉFORME DES INSTITUTIONS DÉMOCRATIQUES

Le malaise démocratique, qui se manifeste notamment par la diminution du taux de participation aux élections, la crise de la citoyenneté¹, le manque de confiance des citoyens envers les politiciens et les institutions politiques, etc., est observable au Québec. Au cours des dernières années, le gouvernement québécois a d'ailleurs entrepris de grandes consultations populaires sur le thème de la démocratie et de ses institutions afin d'identifier les sources de ce malaise et réfléchir aux moyens de les surmonter. En effet, depuis les années 2000, il y a eu quatre grandes consultations initiées par le gouvernement visant à réfléchir collectivement aux défis actuels que rencontre la démocratie ainsi qu'aux modalités qui permettraient de revitaliser la démocratie et la citoyenneté. Il y a eu : la consultation populaire sur la réforme des institutions démocratiques de la Commission des institutions en 2002; la tournée des régions et les États généraux sur la réforme des institutions démocratiques en 2003; les consultations publiques organisées par la Commission spéciale sur la Loi électorale en 2006; ainsi que les audiences publiques de la Commission des institutions en 2010 à propos de l'étude du projet de loi 78, *Loi modifiant la Loi électorale concernant la représentation électorale et les règles de financement des partis politiques et modifiant d'autres dispositions législatives*.

¹ Gouvernement du Québec – Secrétariat à la réforme des institutions démocratiques. 2002. *Le pouvoir aux citoyens et citoyennes. Document de réflexion populaire*, Québec : Gouvernement du Québec, p. ii.

Dans le cadre de ce chapitre nous nous pencherons sur les représentations de la démocratie dans la perspective des nouveaux enjeux à la faveur desquels plusieurs souhaitent la voir renouvelée. Plus précisément, toujours en conservant la constitution du sujet politique et la tension entre l'universalisme et le particularisme en tête, nous étudierons la représentation de l'idéal démocratique qui se dessine au Québec. Ainsi, suite au constat théorique du malaise démocratique, de la volonté de redynamisation de cette dernière et de ses transformations du chapitre précédent, et avant d'aller plus loin dans l'analyse théorique des causes de ce malaise et des formes vers lesquelles la démocratisation transforme la démocratie, nous étudierons, empiriquement, les représentations de l'idéal démocratique et de ses enjeux ainsi que les transformations politiques de la société québécoise qui les accompagnent grâce à l'analyse du discours des mémoires remis lors de ces grandes consultations.

En effet, l'analyse de l'ensemble des mémoires déposés lors de ces consultations publiques portant sur les thèmes de la santé des institutions démocratiques de manière générale ainsi que sur le débat entourant la réforme du mode de scrutin et la représentation électorale de manière plus particulière, nous permettra de dégager les représentations des enjeux de la démocratie ainsi que de son horizon. En exprimant leurs vues sur le mode de scrutin, la citoyenneté, la démocratie et leurs enjeux, ces mémoires nous permettront de saisir les transformations de la représentation de la démocratie. Que ces consultations n'aient pas donné lieu à une réforme majeure et générale, ni même à une réforme plus modeste, importe peu en regard du projet que nous poursuivons. Nous considérons les textes du corpus en tant que matériaux représentant d'importants indicateurs quant à la constitution et la représentation du sujet politique, ainsi qu'à la représentation de la démocratie et de ses enjeux. Ces mémoires représentent un espace de discussion qui, en tentant de définir les conditions de production de la société et son institutionnalisation (en ce qui a trait à la démocratie, aux institutions, aux règles et aux pratiques qui l'accompagnent), constituent des

discours politiques¹. Par le fait même, ils constituent non seulement le reflet de la société, mais ils participent également à sa production². Ainsi, l'analyse de ces mémoires, en tant que représentation et construction de la représentation de la démocratie et de ses « défis », même s'ils n'ont pas été repris dans leur globalité par les gouvernements, est pleinement pertinente.

2.1) Aspects méthodologiques

Pour réaliser cette recherche et analyser les représentations des défis actuels de la démocratie et comment se présentent les projets d'amélioration de cette dernière, nous procéderons par l'analyse du discours des mémoires remis aux consultations nommées précédemment (soit celles de 2002, 2003, 2006 et 2010).

Nous avons choisi l'analyse du discours comme méthode parce que le discours joue un rôle très important dans la modernité : il représente l'espace de discussion au sein duquel s'affronte et s'articule une pluralité de visions et d'intérêts³. Plus précisément, nous avons choisi d'analyser le discours politique parce que ce dernier, compris dans un sens large⁴, se rapporte à tout discours produit dans le monde social qui tente d'influencer, de convaincre, de faire penser ou agir afin de définir ou de redéfinir une situation sociale ou politique⁵.

¹ Discours politique pris dans son sens large, c'est-à-dire se rapportant à l'idée d'une parole publique sur la chose publique.

² Voir : Bourque Gilles, Duchastel Jules et Jacques Beauchemin. 1994. *La société libérale duplessiste*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 435 pages.

³ Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1995. « Texte, discours et idéologie(s) » dans *Revue Belge de philosophie et d'histoire*, no 73, p. 613.

⁴ En opposition au sens restreint où il ne référerait qu'au discours de l'État ou encore qu'à la forme discursive par laquelle un locuteur (individuel ou collectif) poursuit l'obtention ou le maintien du pouvoir.

⁵ Ghiglione, Rodolphe. 1989. *Je vous ai compris ou L'analyse des discours politiques*, Paris : Armand Colin, p.9.

On peut définir ce dernier [le discours politique] comme une forme discursive polémique qui cherche à définir les conditions de production de la société et de son institutionnalisation sur des bases essentiellement profanes. Sur le plan des conditions de production, il renvoie de façon prévalante à la représentation de l'espace, de la communauté, des rapports sociaux, et, enfin, des rapports des individus à la société (l'éthique).¹

Le discours politique ne se limite donc pas aux seuls discours de l'État. Nous incluons dans cette notion tout discours voué à la représentation de la société en termes de rapports de forces, de rapport à la temporalité historique, à la représentation de l'espace et à celle du rapport éthique des individus à la société. C'est-à-dire, tout discours qui s'adresse à la communauté qu'il tente de produire, transformer, faire choisir, etc. Le discours politique, d'une part, constitue donc le reflet de la société – c'est-à-dire que l'analyse de ce type de discours permettra de saisir les représentations, les idéologies, les tendances dominantes d'une société (théorie du reflet²). Et, d'autre part, en tentant de définir les conditions de (re)production de la société, il concourt également à sa (re)production. Le discours politique est donc représentation et construction de la société.

Plus concrètement, notre corpus est composé de quatre sous-corpus. C'est-à-dire qu'il est constitué des mémoires remis lors des quatre grandes consultations gouvernementales au sujet de la réforme des institutions démocratiques. Il regroupe plus de 650 mémoires et totalise plus de 2 000 000 de mots³. Pour traiter l'ensemble des données afin d'en faire l'analyse, nous procéderons par analyse du discours à l'aide du logiciel SATO (Système d'Analyse de Texte par Ordinateur). Cette méthode permet

¹ Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin. 1994. *La société libérale duplessiste*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p. 39.

² Cette idée selon laquelle le discours est le reflet de la réalité sociale qui, sans le travail d'analyse pourrait se dérober à la lecture commune, est très présente dans la tradition de l'analyse de contenu américaine. Voir, notamment, les travaux de Laswell et Cartwright.

³ Pour plus de détails sur le corpus, vous référer à l'Annexe A : Description du corpus.

de découvrir des univers de sens grâce à la catégorisation en contexte des mots dans des univers sémantiques et par l'étude de leurs combinaisons, de leurs fréquences et de leurs covoisinages. Nous partageons l'idée selon laquelle les mots sont porteurs de sens et que, dans un discours, l'utilisation d'un mot relève d'un choix. En ce sens, « les mots sont en effet des traces incontournables qui révèlent le travail idéologique à l'œuvre dans tout discours »¹. Mais nous ne croyons pas que l'entière du sens soit contenu dans le mot. Si l'utilisation d'un mot correspond à un choix et si la fréquence d'apparition de ce mot est grande, il est certain que cette régularité est significative². Toutefois, l'absence ou la rareté d'un mot ou d'une notion peut tout autant être révélatrice. De plus, comme le développent Gilles Bourque et Jules Duchastel, les mots sont polysémiques et polémiques, en conséquence, ils doivent « [...] être lus en contexte d'énonciation, afin d'en circonscrire les possibilités sémantiques puisqu'ils sont toujours utilisés dans le cadre d'une interaction discursive »³.

Les unités d'enregistrement seront les mots (uniternes) et les locutions (multitermes). Nous avons choisi le mot et la locution comme unité d'enregistrement parce qu'ils sont « porteurs d'une signification relativement autonome (l'utilisation d'un mot plutôt qu'un autre dans le discours traduit toujours un choix) »⁴. Parmi l'ensemble des mots et des locutions, les candidats à la catégorisation seront les noms et les adjectifs parce que ce sont des mots à valeur référentielle⁵. Nous catégoriserons ces mots dans un contexte phrastique. La phrase sera donc notre principe de clôture (unité de contexte)

¹ Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1988. *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique : le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal : Boréal, p. 60.

² Voir Bardin, Laurence. 1996. « Chapitre 3 : Méthode » de *L'analyse de contenu*, Paris : Presses universitaires de France.

³ Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1988. *Op. cit.*, Montréal : Boréal, p. 61.

⁴ Cucumel, Guy et Jacques Beauchemin. 1998. « Analyse de la cooccurrence étendue dans le discours partenarial québécois », dans *Actes de la quatrième journée internationale d'analyse statistique des données textuelles*, (Nice: 19-21 février 1998). France: Université Nice Sophia.

⁵ Voir Armony, Victor et Jules Duchastel. 1995. « La catégorisation socio-sémantique », dans *Actes des Troisièmes journées internationales d'analyse statistique de données textuelles*. Rome: CISU, p.194.

puisqu'elle « constitue un espace sémantique autonome et qu'elle s'organise autour d'une intentionnalité »¹.

Notre méthode d'analyse présente l'avantage d'être non déterministe puisqu'elle permet, en tout temps, d'effectuer un retour en arrière. Étant donné que le logiciel SATO permet d'apposer les catégories aux mots sans voir ceux-ci disparaître pour être remplacés par les catégories, et qu'il permet également de conserver le texte intégral, il rend possible tout retour en arrière, facilitant ainsi l'aller-retour entre nos hypothèses et le matériel textuel. Nous adopterons donc une démarche ascendante et descendante qui a une grande portée heuristique. Finalement, puisque nous considérons que le discours n'est jamais une forme autonome et indépendante de la réalité sociale – car il s'inscrit toujours à l'intérieur d'une intertextualité² et qu'il est également intrinsèquement relié aux conditions de production³ – nous tenterons d'articuler le plan vertical, soit les conditions de production, et le plan horizontal, soit les données textuelles.

Plus spécifiquement encore, notre analyse se concentrera principalement sur l'étude de cooccurrences significatives. Une cooccurrence correspond, comme l'explique Laurence Bardin, à « la présence simultanée de deux ou plusieurs unités d'enregistrement dans une unité de contexte »⁴. Pour cette recherche, la cooccurrence sera donc l'apparition significative de deux mots ou locutions (unités d'enregistrement) dans une même phrase (unité de contexte). L'analyse d'une cooccurrence correspond donc à la mise en lumière du sens d'un mot, le mot-pôle, par la découverte des autres

¹ Cucumel, Guy et Jacques Beauchemin. 1995. « Stratégies discursives et test de significativité des cooccurrences lexicales », dans *Actes de colloque des troisièmes journées internationales d'analyse statistique des données textuelles*, Rome : Université de Rome, pp.13-20.

² C'est-à-dire que le discours répond toujours à d'autres discours. Voir Courtine, Jean-Jacques. 1981. « Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens » dans *Langages*, vol. 15, no 62, pp. 9-128.

³ Les conditions de production renvoient à l'ensemble des conditions de possibilité du discours.

⁴ Bardin, Laurence. 1996. *L'Analyse de contenu*, Paris : Presses universitaires de France, p. 113.

mots ou locutions qui apparaissent avec ce mot-pôle dans une même phrase. Cette méthode présuppose que le texte ne correspond pas à une distribution aléatoire de mots. Nous appréhendons le texte comme un univers de sens où l'association de mots (ou de locution) ne relève pas d'un hasard, mais bien « d'une organisation d'événements discursifs correspondant chacun à une unité de sens ou encore à une intentionnalité »¹. Dès lors, la récurrence de la réunion de certains mots témoigne de la significativité de cette association. C'est ainsi que nous considérons que l'analyse d'une cooccurrence nous permet de mettre en lumière le sens réel du mot-pôle.

La significativité de la cooccurrence est assurée par l'intermédiaire d'un test statistique (construit sur la loi binomiale) qui « compare la proportion de phrases contenant le mot-pôle et le mot cooccurent avec la proportion espérée sous hypothèse nulle »². C'est-à-dire que la significativité d'une cooccurrence est mesurée sur la base de l'apparition isolée du mot pôle et de son apparition avec le mot cooccurent. Cette méthode basée sur la loi binomiale et proposée par Guy Cucumel et Jacques Beauchemin³, permet de « mesurer la significativité d'une cooccurrence à la fois par rapport à l'abondance des rencontres et par rapport à leur rareté »⁴ (pour plus de détails, voir le Tableau B.1 : Test statistique (de significativité des cooccurrences) basé sur la loi binomiale à l'Annexe B).

Notre analyse demeure toutefois relativement élémentaire et nous ne prétendons nullement en fonder la validité sur des procédures informatisées de dénombrement et de statistique. L'ordinateur permet simplement d'appliquer à de vastes étendues de

¹ Cucumel, Guy et Jacques Beauchemin. 1998. *op. cit.*, p. 1.

² Duchastel, Jules et Victor Armony. 1993. « Un protocole de description de discours politiques », dans *Actes des secondes journées internationales d'analyse statistique de données textuelles* (Montpellier, 21 et 22 octobre 1993). France : Montpellier, p.166.

³ Cucumel, Guy et Jacques Beauchemin. 1995. *op. cit.*, pp13-20.

⁴ Martinez, William, Daoust, François et Jules Duchastel. 2010. « Un service Web pour l'analyse de la cooccurrence », dans *10^e Journées internationales d'analyse statistique des données textuelles*, p. 10. En ligne : <http://www.ling.ugam.ca/atonet/publications/martinez-daoust-duchastel2010.pdf>

textes des procédés d'exploration à portée heuristique qui sont mis au service de la construction et vérification d'hypothèses. Afin de ne pas alourdir inutilement la démonstration, nous nous limiterons le plus souvent à illustrer certaines régularités du fonctionnement discursif à l'aide d'extraits du discours, c'est-à-dire que nous donnerons des exemples des contextes (phrases) où sont présentes les cooccurrences.

2.2) La réforme des institutions démocratiques

Le Québec fait maintenant face à un certain désenchantement à l'égard des processus démocratiques classiques et il a entrepris, à l'instar du gouvernement fédéral et des autres provinces canadiennes – et même de la plupart des pays démocratiques – de vastes réflexions sur le sujet.

Afin de pallier ce qui apparaît comme un déficit démocratique et de redynamiser la démocratie et la citoyenneté, le gouvernement a alors entamé, sous la forme de consultations populaires, quatre vastes chantiers de réflexions et de débats sur le thème des institutions démocratiques (et de la Loi électorale). Ces consultations visaient à stimuler une importante réflexion sur la démocratie et ses institutions pour les améliorer, les rendre plus conformes aux attentes des citoyens ainsi que pour répondre aux difficultés et aux défis actuels¹. Les échanges qui ont eu lieu lors de ces consultations ont finalement essentiellement porté sur la réforme du mode de scrutin.

Il est évident que les élections jouent un rôle fondamental dans toutes démocraties représentatives. Non seulement elles correspondent au processus qui transpose les

¹ Voir, entre autres : Gouvernement du Québec. 21 mars 02. « Le ministre Jean-Pierre Charbonneau annonce la création d'un secrétariat à la Réforme des institutions démocratiques », dans *Communiqué du gouvernement du Québec*. En ligne : <http://communiqués.gouv.qc.ca/gouvqc/communiqués/GPOF/Mars2002/21/c3062.html>

préférences des citoyens en sièges dans des assemblées élues, mais elles représentent également une délégation de la souveraineté. C'est par elles que les élus sont autorisés à représenter les électeurs¹, c'est encore en son nom que ces derniers doivent rendre des comptes de leurs actions pendant leur mandat² et, de manière plus générale, c'est elles qui confèrent légitimité au gouvernement et à ses décisions. Le mode de scrutin, en tant que mécanisme qui traduit les votes en désignation des élus selon une méthode particulière de décompte des voix, est donc l'un des facteurs les plus importants qui influence la représentation nationale au parlement. D'ailleurs, il a une incidence prépondérante sur l'appui ou la perte de confiance des citoyens à l'égard du système démocratique.

Si, par exemple, des citoyens estiment que leurs préférences ne se reflètent pas adéquatement au sein du parlement formé à la suite d'une élection, leur appui au système dans son ensemble risque de s'étioler. La participation aux élections baissera, le respect à l'égard des dirigeants politiques et des représentants élus sera moindre et les lois promulguées par le gouvernement ne seront pas considérées comme entièrement légitimes. [...] Il est donc extrêmement important que les systèmes électoraux soient perçus comme équitables et qu'ils répondent aux attentes du public; si tel n'est pas le cas, la démocratie elle-même risque d'être menacée.³

La centralité du mode de scrutin le rend donc incontournable dans toutes discussions portant sur les efforts ou les réformes nécessaires à la revitalisation de la démocratie et de la citoyenneté. Il n'est donc pas surprenant que les consultations populaires sur la réforme des institutions démocratiques aient finalement gravité autour de la question de la réforme du mode de scrutin.

¹ Pitkin, Hanna Fenichel. 1967. *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, pp. 38-59. Gouvernement du Canada – Bibliothèque du Parlement. 1993. *Les systèmes électoraux*, Ottawa : Bibliothèque du Parlement, en ligne :

<http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp334-f.htm>

² Ibid.

³ Gouvernement du Canada – Bibliothèque du Parlement. 1993. *Les systèmes électoraux*, Ottawa : Bibliothèque du Parlement, en ligne :

<http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp334-f.htm>

Au Québec, le débat entourant la réforme du mode de scrutin n'est cependant pas nouveau. Il est régulièrement venu ponctuer la vie politique depuis le milieu des années 60. Il a toutefois connu un regain d'intérêt au début des années 2000 – telle qu'en témoigne la multiplication des consultations sur ce sujet.

2.2.1) La réforme du mode de scrutin au Québec : un bref historique¹

Bien que l'on puisse retrouver des écrits en faveur d'une réforme du mode de scrutin au début du siècle dernier, notamment l'article « La représentation proportionnelle » publié dans *Le Pionnier* en 1902², ce n'est qu'à la suite du résultat des élections générales de 1966, où l'Union nationale a formé le gouvernement avec un pourcentage des suffrages inférieur à celui exprimé en faveur du Parti libéral du Québec (PLQ), que les réflexions et les débats entourant l'idée de réformer le mode de scrutin ont vraiment pris forme³.

Les constats d'une défaillance structurelle au niveau du tracé de la carte électorale et de l'inadéquation du mode de scrutin, causant des inégalités quant au poids de chaque électeur et faussant l'expression de l'opinion populaire, ont été maintenus et même

¹ Voir le Tableau C.1 : Tableau récapitulatif des événements marquants entourant l'idée de réformer le mode de scrutin au Québec à l'Annexe C.

² Cet article est rapporté en décembre 1982 par le *Bulletin de la Bibliothèque de l'Assemblée nationale*. Voir : Gouvernement du Québec – Bibliothèque de la Législature. 1982. « La représentation proportionnelle », in *Bulletin. Bibliothèque de l'Assemblée nationale*, Québec : Bibliothèque de l'Assemblée nationale, (Vol. 12, no 4), pp. 29-36.

Le document de consultation de la Commission des institutions, concernant son étude sur la réforme des institutions démocratiques, y fait également référence. Voir : Gouvernement du Québec – Commission des institutions. 2002. *La réforme du mode de scrutin : Document de consultation*, Québec : Gouvernement du Québec, p.35.

³ Lors des élections de juin 1966, l'Union nationale, alors dirigée par Daniel Johnson père, a récolté 40,82% des voix et le Parti libéral de Jean Lesage 47,29%. C'est pourtant l'Union nationale qui a été portée au pouvoir et qui a formé un gouvernement majoritaire avec l'élection de 56 députés (sur 108) contre 50 députés pour le Parti libéral.

renforcés lors de l'élection suivante. En effet, l'élection générale d'avril 1970 a encore été marquée par d'importantes distorsions entre l'expression du vote populaire et le nombre de sièges que se sont partagés les partis politiques – principalement quant à l'accès des tiers partis (PQ) à l'Assemblée nationale¹.

Deux mois après ces élections, soit en juin 1970, la Commission de l'Assemblée nationale a reçu le mandat d'étudier le système électoral, notamment la carte électorale et le mode de scrutin. Suite à ces travaux, une nouvelle méthode de délimitation des circonscriptions a été implantée et des modifications à la carte électorale ont été apportées. Toutefois, n'ayant pu obtenir de consensus quant au mode de scrutin, le gouvernement opta pour le statu quo.

L'année suivante, en 1971, la Commission de l'Assemblée nationale a mis sur pied un comité composé du Directeur général des élections du Québec (DGEQ) et de trois professeurs (Gilles Lalande, Jean Meynaud et Vincent Lemieux) et leur a donné le mandat d'étudier le mode de scrutin et de proposer des solutions concrètes. Le comité a déposé son rapport en 1972, mais il n'y présenta aucune recommandation formelle. Il a plutôt sollicité un nouveau mandat afin d'étudier plus en profondeur trois systèmes, soit : un système mixte; un vote unique transférable; et une représentation proportionnelle modérée. D'après le DGEQ, le gouvernement n'a pas donné suite au projet de réforme du mode de scrutin parce qu'il craignait qu'un système de représentation proportionnelle ne génère de l'instabilité politique².

¹ En effet, le Parti québécois (PQ), qui fut fondé en 1968 et qui participait alors à ses premières élections, n'a obtenu que sept sièges alors que 23,06% des électeurs ont voté pour lui. L'Union nationale a récolté 17 sièges avec 19,65% des votes; le Parti créditiste 12 sièges avec 11,19% des votes; et le Parti libéral 72 sièges avec 45,4% des votes.

² DGEQ. 2007. Les modalités d'un mode de scrutin mixte compensatoire : Rapport du Directeur général des élections, Québec : DGEQ, p.8.

En 1979, le Ministre Burns responsable de la Réforme électorale et parlementaire a déposé à l'Assemblée nationale *Un citoyen, un vote : livre vert sur la réforme du mode de scrutin*. Une consultation publique a alors été entamée, mais, suite au retrait de la vie politique du Ministre, elle a pris fin avant son terme. Le projet de réforme du mode de scrutin a alors été reporté après les élections.

En 1983, la Commission de la représentation électorale (CRÉ) a été chargée d'étudier le mode de scrutin. Elle a alors tenu des audiences publiques dans 10 villes du Québec et a reçu une soixantaine de mémoires et plus de deux cents formulaires. En 1984, la CRÉ a déposé son rapport *Pour un mode de scrutin équitable, la proportionnelle territoriale : Rapport de la Commission de la représentation électorale*. Dans ce Rapport, la CRÉ a conclu qu'un changement de mode de scrutin s'imposait au Québec et elle proposait une « proportionnelle territoriale », soit une forme de proportionnelle qui préserverait en grande partie les liens entre les électeurs et leur député. Le Rapport a ensuite été étudié en commission parlementaire (à l'automne 1984), mais les parlementaires, tant du PQ que du PLQ, n'ont pas adhéré à cette idée de proportionnelle territoriale et le gouvernement a alors renoncé complètement au projet de réforme du mode de scrutin.

Ce n'est que 14 ans plus tard, soit lors de l'élection générale de 1998 – où l'écart entre l'expression du vote populaire et le nombre de sièges a fait que le PLQ s'est retrouvé à former l'Opposition officielle alors qu'il avait recueilli le plus grand nombre de votes¹ – que le débat entourant l'idée d'une réforme du mode de scrutin fut relancé. Les trois partis alors présents à l'Assemblée nationale ont d'ailleurs inscrit la réforme du mode de scrutin à leur agenda politique : le PQ a repris l'idée d'une proportionnelle compensatoire; le PLQ a adopté une résolution proposant une réforme du mode de

¹ Lors de ces élections, le PQ a formé un gouvernement majoritaire avec 42,87% des voix et 76 sièges alors que le PLQ avait récolté 43,55% des voix, mais que 48 sièges. L'Action démocratique du Québec (ADQ), pour sa part, a recueilli 11,81% des voix et 1 siège.

scrutin pour introduire des modalités de vote proportionnel; et l'ADQ a proposé de modifier le mode de scrutin afin d'y intégrer une composante proportionnelle¹.

Ce nouveau regain d'intérêt pour la question du mode de scrutin ne s'estompa pas, du moins pas avant 2010, et, sans toutefois engendrer une réforme, il a donné lieu à plusieurs réflexions, études et consultations au cours des années 2000.

En décembre 2001, la Commission des institutions s'est donnée un mandat d'initiative portant sur la réforme du mode de scrutin. Pour réaliser son projet, elle a entamé, en 2002, une consultation générale pour laquelle elle a reçu 146 mémoires.

Également en 2002, le gouvernement a mis sur pied le Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques. Son mandat était de concevoir, préparer et tenir des États généraux sur les institutions démocratiques (incluant sur le mode de scrutin). Pour ce faire, le Comité a : organisé 27 assemblées publiques dans 20 villes et 16 régions différentes du Québec; rencontré plus de 2050 citoyens; reçu plus de 2 500 questionnaires et 237 mémoires². Les constats établis par le Comité directeur au cours des diverses consultations a ensuite été soumis aux participants des États généraux en février 2003. Cette démarche s'est conclue en mars 2003 avec le dépôt du rapport du Comité directeur.

Les élections générales d'avril 2003 ont mis fin aux travaux de la Commission des institutions et ont changé le parti au pouvoir. Dans la foulée des travaux de la Commission des institutions et des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques, le nouveau gouvernement s'était toutefois engagé à étudier et réviser

¹ Information tirée du Rapport du DGE : DGEQ. 2007. Les modalités d'un mode de scrutin mixte compensatoire : Rapport du Directeur général des élections, Québec : DGEQ, p.9.

² Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques. 2003. *Rapport du Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques : La participation citoyenne au cœur des institutions démocratiques québécoises*, Québec : Gouvernement du Québec, p.14.

le mode de scrutin afin que la distribution des sièges reflète plus fidèlement les suffrages exprimés¹.

À la fin de 2004, le ministre délégué à la Réforme des institutions démocratiques a soumis un avant-projet de loi visant à réformer la Loi électorale – prévoyant, entre autres, un mode de scrutin mixte compensatoire. Afin d'étudier cet avant-projet de loi, le gouvernement a mis sur pied la Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE). Cette Commission, accompagnée d'un comité de citoyens, a organisé des audiences publiques à l'hiver 2006 dans 16 villes québécoises et elle a reçu plus de 350 mémoires. Au printemps de la même année, le Comité citoyen et la CSLE ont déposé leurs rapports. Tout en concluant qu'une réforme du mode de scrutin était nécessaire, le Comité citoyen et la CSLE ont toutefois rejeté certaines modalités du mode de scrutin proposées dans l'avant-projet de loi.

Constatant l'absence de consensus quant à certaines modalités du mode de scrutin mixte compensatoire proposées dans cet avant-projet de loi, le gouvernement a alors décidé de demander au DGEQ de lui fournir son avis. Un an plus tard, soit en décembre 2007, le DGEQ a déposé son rapport où il y identifia des éléments qui assureraient l'efficience d'un mode de scrutin mixte compensatoire².

En novembre 2009, le ministre responsable de la Réforme des institutions démocratiques a déposé le projet de loi 78, *Loi modifiant la Loi électorale concernant la représentation électorale et les règles de financement des partis politiques et modifiant d'autres dispositions législatives*. La Commission des institutions a alors été

¹ Voir le discours inaugural de Jean Charest dans *Journal des débats de l'Assemblée nationale* du 4 juin 2003, Vol.38, no 1. En ligne :

http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/37-1/journal-debats/20030604/2463.html#_Toc42589674

² DGEQ. 2007. Les modalités d'un mode de scrutin mixte compensatoire : Rapport du Directeur général des élections, Québec : DGEQ, 245 pages.

chargée d'étudier ce projet de loi et elle a organisé, en février et mars 2010, des audiences publiques pour lesquelles elle a reçu plus d'une quarantaine de mémoires.

Suite à cette consultation générale et reconnaissant que le projet de loi 78 comportait deux sujets bien distincts – l'un sur la représentation électorale et l'autre sur le financement des partis – une motion de scission du projet de loi 78 a été déposée et adoptée en mars 2010. Le projet de loi a alors été scindé en deux : le projet de loi 92, *Loi modifiant la Loi électorale concernant la représentation électorale* et le projet de loi 93, *Loi modifiant la Loi électorale concernant les règles de financement des partis politiques et modifiant d'autres dispositions législatives*. Aucune suite n'a été donnée au projet loi 92 alors que le projet de loi 93 a été rescindé en cinq nouveaux projets de loi qui ont finalement tous été adoptés en 2010 ou 2011 :

- Projet de loi 113, Loi anti-prête-noms en matière de contributions électorale;
- Projet de loi 114, Loi augmentant les pouvoirs de contrôle du directeur général des élections;
- Projet de loi 118, Loi concernant le financement des partis politiques;
- Projet de loi 119, Loi concernant le processus électoral; et
- Projet de loi 120, Loi concernant les campagnes à la direction des partis politiques.

Suite à la scission du projet de loi 78, soit après mars 2010, le débat sur le projet de réforme du mode de scrutin a trouvé de moins en moins d'écho auprès du PQ et du PLQ et le thème, sans disparaître complètement, est devenu, jusqu'à tout récemment, de plus en plus secondaire.

Québec solidaire (QS), qui continue encore aujourd'hui d'appuyer la réforme du mode de scrutin afin d'y inclure des éléments de représentation proportionnelle¹, et l'ADQ, qui, jusqu'à sa fusion avec la Coalition avenir Québec (CAQ) en février 2012, a appuyé l'idée d'une réforme du mode de scrutin², ont tenté à quelques reprises en 2010 de ramener la question de la réforme du mode de scrutin au-devant de la scène, sans toutefois vraiment y parvenir.

En effet, en mai 2010, Amir Khadir, député de QS, a interpellé le ministre libéral responsable de la Réforme des institutions démocratiques sur le sujet du pluralisme politique dans notre système électoral et a déposé le mémoire *Pour que chaque vote compte. Un pas de plus pour la démocratie. Projet de réforme : pour un mode de scrutin mixte et compensatoire*³. La séance de la Commission des institutions du 21 mai 2010 y a été consacrée, mais aucune suite n'a été donnée⁴.

En novembre de la même année, des députés de l'ADQ et de QS ont pressé le même Ministre responsable de la Réforme des institutions démocratiques à s'engager à examiner le mode de scrutin en même temps que le découpage de la carte électorale en échange de leur appui au projet de loi 132, *Loi concernant la suspension du processus*

¹ Québec solidaire défend le mode de scrutin proportionnel mixte compensatoire. Voir, notamment, Québec solidaire. 2012. *Plateforme électorale de Québec solidaire*, p. 14. En ligne : <http://www.quebecsolidaire.net/wp-content/uploads/2012/03/Plateforme-FINALE-web.pdf>

² L'appui de l'ADQ au projet de réforme du mode de scrutin (pour y inclure des éléments de proportionnel) a cessé avec sa fusion avec la Coalition avenir Québec (CAQ) en février 2012. En effet, la réforme du mode de scrutin n'a pas été intégrée au programme de la CAQ. Voir : Coalition avenir Québec. 2012. *C'est assez, faut que ça change! Plan de relance pour le Québec*. En ligne : <http://coalitionavenirquebec.org/wp-content/uploads/2012/07/Plateforme-20124.pdf>

³ Québec solidaire. 2010. *Pour que chaque vote compte. Un pas de plus pour la démocratie. Projet de réforme : pour un mode de scrutin mixte et compensatoire*, Mémoire présenté à la Commission des institutions, 36 pages. En ligne : [mode de scrutin-texte-05-10-v-finale.pdf](http://www.mode-de-scrutin-texte-05-10-v-finale.pdf) ou http://www.democratie-nouvelle.qc.ca/wp-content/uploads/2012/11/quebec_solidaire-pour_que_chaque_vote_compte_mai-2010.pdf

⁴ Voir le Journal des débats de la Commission des institutions du 21 mai, Vol.41. no 72. En ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-39-1/journal-debats/CI-100521.html>

de délimitation des circonscriptions électorales¹. Le projet de loi 132 a été adopté en novembre 2010 sans qu'aucun engagement envers une réforme du mode de scrutin n'ait été pris.

Quant au PQ, son appui envers l'instauration d'un mode de scrutin de type proportionnel a semblé s'effriter jusqu'à disparaître complètement de son agenda politique en 2012² pour réapparaître timidement en février 2016. D'abord, dans un document de travail écrit pour la tenue du Conseil national du PQ de janvier 2012, la cheffe du PQ proposait de réfléchir, entre autres, à l'élaboration d'un système électoral uninominal à deux tours (plutôt qu'à un système proportionnel mixte compensatoire – ce qui marquait une rupture avec la position traditionnelle du PQ qui avait toujours préconisé l'instauration d'un mode de scrutin de type proportionnel)³. Ensuite, si l'idée d'encourager la participation citoyenne et de rétablir la confiance des citoyens envers les institutions et les dirigeants politiques semblait toujours faire partie des priorités du PQ, les moyens pour y parvenir semblaient s'être transformés⁴. En effet, lors de la création du Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques, les réflexions et la réforme des institutions démocratiques – avec la réforme du mode de scrutin en tête – devaient justement venir pallier le désabusement

¹ Voir le Journal des débats de l'Assemblée nationale du 11 novembre 2010, Vol.41, no154. En ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/assemblee-nationale/39-1/journal-debats/20101111/26561.html#_Toc277754924 Ainsi que le Journal des débats de la Commission des institutions du 16 novembre 2010, Vol. 41, no 108. En ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-39-1/journal-debats/CI-101116.html>

² Il n'y a aucune mention à propos d'une quelconque réforme du mode de scrutin dans leur plateforme électorale de 2012. Voir *L'avenir du Québec est entre vos mains*. En ligne : http://mon.pq.org/documents/monpq_516f6a49d4ec3.pdf

³ L'adoption d'un mode de scrutin incorporant des éléments de représentation proportionnelle a d'ailleurs fait partie de plusieurs plateformes péquistes. Voir *Le Parti Québécois présente une douzaine de propositions pour changer la politique*, en ligne : <http://pq.org/nouvelle/le-parti-quebecois-presente-une-douzaine-de-propos/>

⁴ Le rétablissement de la relation de confiance entre les citoyens et l'État est l'un des quatre thèmes de la plateforme électorale du PQ de 2012. Il apparaît sous la section « Agir honnêtement », (p.9). En ligne : http://mon.pq.org/documents/monpq_516f6a49d4ec3.pdf

des citoyens et la « crise de la citoyenneté »¹. Or, en 2012 – faisant certainement écho au scandale de corruption et de collusion dans la gestion des contrats publics et dans l'industrie de la construction qui a éclaté en 2009 – c'était plutôt par une gouvernance « honnête », « intègre », « responsable » et « transparente », notamment par l'assainissement du financement des partis politiques, que la confiance des citoyens semblait pouvoir être reconquise². Finalement, lors du conseil national du PQ tenu en février 2016, la question de la réforme du mode de scrutin est réapparue. Le chef du PQ a, en effet, invité les délégués à réfléchir à l'idée de réviser le mode de scrutin afin d'y introduire des éléments de représentation proportionnelle.

Malgré les variations dans la vigueur du débat sur la réforme du mode de scrutin, ce dernier n'est certainement pas terminé.

De plus, les documents d'orientation ainsi que les rapports des comités d'études présidant ces consultations nous indiquent la présence de ce que nous croyons être un nouvel enjeu entourant la représentation de la diversité. Ainsi, au côté des enjeux « traditionnels » entourant la réforme du mode de scrutin, soit ceux touchant à la volonté d'incarner plus fidèlement la volonté populaire par une meilleure représentation du pluralisme axiologique et politique (l'accès aux tiers partis, mais aussi le poids de chaque électeur (un citoyen, un vote)), il apparaît maintenant que le caractère identitaire ou, pour le formuler autrement, le pluralisme culturel, devrait être pris en compte afin d'assurer une meilleure représentation de la population.

Le débat sur le mode de scrutin est souvent apparu ou été relancé suite à la présence d'une distorsion entre l'expression du vote populaire (le pourcentage de votes) et le

¹ Secrétariat à la réforme des institutions démocratiques. 2002. *Le pouvoir aux citoyens et citoyennes. Document de réflexion populaire*, Québec : Gouvernement du Québec, p. ii.

² Voir : Parti Québécois. 2012. *L'avenir du Québec est entre vos mains*, p.3 et p.5 En ligne : http://mon.pq.org/documents/monpq_516f6a49d4ec3.pdf

nombre de sièges gagné par un parti politique dans les résultats d'une élection. Cette inadéquation était particulièrement marquée jusqu'à ce qu'un comité indépendant s'occupe du tracé de la carte électorale en 1979 et, depuis 1991, que la Commission de la représentation électorale (présidée par le DGEQ) soit responsable du redécoupage de la carte électorale à toutes les deux élections¹. Avant ces réformes, le découpage souvent partisan de la carte électorale créait d'importantes distorsions entre le poids des électeurs des différentes circonscriptions. Par exemple, sous le gouvernement duplessiste, période où la surreprésentation des électeurs ruraux était très importante, certains députés des régions représentaient seulement 10 000 électeurs alors que d'autres, de la ville, parlaient au nom de 100 000 électeurs². Cette inégalité, qualifiée d'inégalité structurelle de représentation, était exacerbée par les comtés protégés. C'est-à-dire que, jusqu'à son abrogation en 1970, l'article 80 de l'Acte d'Amérique du Nord britannique garantissait le maintien de douze circonscriptions rurales essentiellement anglophones dans les cantons de l'Est et la vallée d'Ottawa contre tout projet de fusion ou de division sans le consentement de la majorité des élus de ces circonscriptions³. Le débat entourant ce type d'inégalité et militant pour une réforme électorale s'est cristallisé autour de la formule « un citoyen = un vote ». Toutefois, en voulant conserver un lien territorial à la députation, cette idée d'égalité du vote des électeurs n'a été et ne peut qu'être relative puisque un ensemble de facteurs d'ordre démographique, géographique et sociologique doivent aussi être pris en considération pour assurer le caractère effectif de la représentation⁴. Aujourd'hui, avec une meilleure

¹ La représentation effective a été reconnue en 1991 par la Cour suprême du Canada comme un droit garanti à l'électeur par la Charte canadienne des droits et libertés. L'égalité du vote des électeurs constitue une condition essentielle à la représentation effective. Voir : Commission de la représentation électorale du Québec. 2008. *La population bouge, la carte électorale change*. Québec : Commission de la représentation électorale du Québec, p.15.

² Bernard, André. 1969. *Les inégalités structurelles de représentation. La carte électorale du Québec 1867-1967*, Montréal : Université de Montréal, pp.300-301.

³ Union académique internationale. 1968. « Le Canada », dans *Corpus constitutionnel : recueil universel des constitutions en vigueur*, Leiden : E.J. Brill, 2 Part 1, pp.100-163.

⁴ La représentation effective réside dans une égalité relative de sorte que le poids du vote d'un électeur ne soit pas disproportionné par rapport au poids d'un autre électeur. Cependant, bien qu'essentielle, cette condition n'est pas exclusive et des facteurs comme les caractéristiques géographiques, l'histoire

répartition des électeurs et un processus indépendant de découpage de la carte électorale, l'équilibre entre, d'une part, l'expression du vote populaire et le nombre de sièges et, d'autre part, la représentation des réalités régionales, s'est nettement amélioré. Toutefois, ces améliorations ne garantissent pas la disparition des distorsions et des résultats tels que ceux de l'élection de 1998 – où le parti qui a formé le gouvernement majoritaire n'était pas le parti qui avait recueilli le plus de voix – peuvent encore se reproduire.

L'autre enjeu traditionnel autour du débat sur la réforme du mode de scrutin concerne la représentation du pluralisme politique. En effet, depuis l'élection de 1970, où le PQ (qui a été fondé en 1968) a récolté 23% des suffrages, mais seulement sept sièges, le mode de scrutin uninominal à un tour est accusé de désavantager les tiers partis à la faveur de ceux déjà établis. Le système en place, souvent qualifié de « winner-take-all » entraînerait donc des distorsions en freinant la représentation des nouveaux partis ou de ceux qui représentent des options politiques minoritaires.

Finalement, aujourd'hui, au désir de renouveler les modalités de la représentation politique de manière à incarner plus fidèlement la volonté populaire (pluralisme axiologique et politique) il semble s'ajouter des préoccupations entourant le pluralisme culturel afin de permettre à l'altérité d'être représentée et de s'exprimer en dehors de la sphère privée où elle était confinée dans la tradition libérale et républicaine. En effet, les rapports des diverses consultations témoignent notamment d'une volonté d'amélioration de la représentation des femmes et des minorités ethnoculturelles. C'est sur cet enjeu que nous nous concentrerons puisque, tout comme le courant de revitalisation de la citoyenneté qu'incarne le projet porté par les revendications au nom

et les intérêts des collectivités, par exemple, doivent être pris en considération. La loi électorale édicte donc des critères relatifs, d'une part, à l'égalité du vote et, d'autre part, au respect des « communautés naturelles ». La Cour suprême du Canada a d'ailleurs reconnu dans les années 1990 le principe de la représentation effective comme un droit garanti à l'électeur par la Charte canadienne des droits et libertés. Commission de la représentation électorale du Québec. 2008. *Op. cit.* p.15.

d'une plus grande participation de la société civile, il participe lui aussi à l'effacement du sujet politique en tant que figure centrale et unifiée et contribue à la recomposition du politique qui, encore une fois, participe à la transformation des conceptions classiques de la démocratie représentative adoptées par les sociétés contemporaines. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'à la lecture du Rapport du Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques, il est possible de dégager deux grandes sources du malaise démocratique. L'une touchant au pouvoir et à la participation citoyenne (non seulement au moment des élections, mais aussi pendant la durée du mandat du gouvernement) et l'autre à la question de la représentation¹ – question qui est également en partie liée à la participation puisque, nous le verrons dans la prochaine section de ce chapitre, l'(in)fidélité de la représentation découlant du mode de scrutin, c'est-à-dire l'écart entre les votes exprimés et la désignation des élus, aurait pour effet de (dé)favoriser la participation citoyenne. Dans le cadre de cette analyse du discours, nous nous concentrerons sur le thème de la représentation et nous tenterons d'en tracer un portrait. Nous explorerons l'hypothèse selon laquelle l'analyse du fonctionnement discursif de la notion de *représentation* – notion qui est au cœur de ces consultations – permet d'appréhender certaines transformations politiques de la société québécoise. Sur la base d'une analyse du discours des mémoires remis lors de ces consultations, nous tenterons donc de mettre au jour les mécanismes discursifs révélant ces nouvelles conceptions de la représentation et, nous le verrons, du traitement du pluralisme.

¹ Gouvernement du Québec – Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques. 2003. *La participation citoyenne au cœur des institutions démocratiques québécoises*, Québec: Gouvernement du Québec, 88 pages.

2.2.2) Entre représentation et représentativité : analyse du discours des mémoires remis aux consultations publiques sur la réforme des institutions démocratiques

De ces vastes consultations visant l'amélioration de la santé démocratique (soit celles de 2002, 2003, 2006 et 2010) il ressort clairement un consensus quant à l'idée de réformer le mode de scrutin afin d'y inclure des éléments de représentation proportionnelle. D'ailleurs, les lexèmes les plus fréquents du corpus sont : *scrutin*, *parti(s)*, *femmes*, *politique(s)*, *représentation*, *gouvernement*, *loi*, *nationale*, *assemblée*, *élections*, *électorale* et *réforme*¹.

La réforme du mode de scrutin apparaît comme le premier pas vers une redynamisation de la démocratie. Comme le souligne le Mouvement démocratie nouvelle (MDN):

Comme l'élection est le moment central de la vie en démocratie et que le *mode de scrutin* est la technique qui permet de tenir une élection, il est primordial que toute refonte de nos institutions passe d'abord par une réforme de notre mode de scrutin².

L'étude des mots *démocratie* et *démocratique* ainsi que de leurs cooccurrences³ – notamment *scrutin*, *politique*, *réforme*, *représentation*, *pouvoir*, *participation* etc. – montre d'ailleurs l'importance d'entreprendre une réforme du mode de scrutin afin d'améliorer la santé de la démocratie.

Voter est un geste *démocratique* trop important pour s'exercer avec un outil aussi anti *démocratique* et aussi inadéquat comme notre actuel mode de *scrutin*.

¹ Voir le Tableau D.1 : Noms communs et adjectifs les plus fréquents (Annexe D)

² Mouvement Démocratie Nouvelle. 2002. Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.

³ Voir les tableaux D.2 et D.3 sur les cooccurrences de *démocratie* et *démocratique* dans l'annexe D

Un mode de *scrutin* proportionnel permettrait de prendre le contre-pied de ces « inconvénients » et d'introduire plus de *démocratie* et plus de légitimité dans notre système de *représentation politique*.

Je voudrais insister sur le « déficit *démocratique* » structurel que le mode de *scrutin* majoritaire uninominal à un tour introduit dans nos institutions *politiques*.

Mais bien au-delà du modèle nous croyons également que la population du Québec est prête pour ce changement et qu'elle est, tout comme nous, persuadée de la nécessité de réformer en profondeur notre actuel mode de *scrutin* dans les plus brefs délais pour le rendre vraiment *démocratique*.

Pensons seulement au rôle d'estampille des députés, maintes fois déploré, ou encore au mode de *scrutin* actuel qui est à l'origine de distorsions majeures et qui entrave l'expression d'une diversité d'opinions au parlement, laissant ainsi planer de fortes odeurs de déficit *démocratique*.

La réforme se veut donc une réponse pour pallier le déficit marqué par le peu de *participation* populaire, par un mode de *scrutin* non représentatif de la volonté populaire, par une absence de *démocratie* directe et par une désuétude du système *politique* québécois.

Il y a donc un certain déficit *démocratique* dans un système de *représentation* qui permet que la majorité des députés ne représente pas la majorité de leurs électeurs, et que le gouvernement puisse être issu d'un parti ayant été rejeté par la majorité de l'électorat.

Ainsi, la réforme du mode de scrutin s'imposerait pour corriger les inégalités de représentation résultant du présent mode de scrutin causant un déficit démocratique. *Déficit* est d'ailleurs l'une des cooccurrences de *démocratique* et l'étude de la chaîne de cooccurrences de *démocratique* et *déficit* confirme cette idée selon laquelle il serait nécessaire de réformer le mode de scrutin afin de pallier une partie du déficit démocratique, notamment ceux liés aux problèmes de la représentation. Les principaux

cooccurents de la chaîne de cooccurences de *démocratique* et *déficit* sont : *scrutin, politique, réforme, pouvoir, représentation et femmes*¹.

La modification de notre mode de *scrutin* actuel est nécessaire parce qu'il est toujours susceptible de causer un *déficit démocratique* sérieux tant dans les circonscriptions qu'à l'échelle nationale.

Plusieurs ont déjà fait le constat d'un *déficit démocratique* et d'une apathie, voire même d'un cynisme, assez répandue face au *politique*.

Voilà autant de raisons suffisantes pour souligner l'urgence d'une *réforme* qui réduirait substantiellement le *déficit démocratique* en rendant la composition de l'assemblée nationale plus conforme à la société québécoise de 2005.

L'actuelle inégalité de *représentation politique* entre les *femmes* et les hommes représente donc un *déficit démocratique* important qui se doit d'être corrigé par le nouveau mode de *scrutin*.

La *représentation* proportionnelle, qui est apparue au milieu du XIXe siècle en Europe, a été le moyen qui a servi à combler ce *déficit démocratique*.

Il y a donc un certain *déficit démocratique* dans un système de *représentation* qui permet que la majorité des députés ne représente pas la majorité de leurs électeurs, et que le gouvernement puisse être issu d'un parti ayant été rejeté par la majorité de l'électorat.

De manière générale, il y a cinq principes, qui reviennent régulièrement et sous différentes formes dans le discours, qui doivent guider la réforme du mode de scrutin. Le Collectif Féminisme et démocratie les résume dans la longue citation qui suit :

Pour qu'un nouveau mode de scrutin constitue une réelle avancée pour la démocratie québécoise et pour qu'il puisse corriger les failles

¹ Voir la Tableau D.4 : Cooccurences de *démocratique* et *déficit* dans l'Annexe D.

démocratiques, les inégalités, les distorsions du mode de scrutin actuel, il doit produire, selon nous, cinq grands résultats :

- respecter le plus fidèlement possible la volonté populaire ;
- refléter le pluralisme politique ;
- refléter l'importance des régions dans la réalité québécoise;
- assurer une représentation égale entre les femmes et les hommes ;
- incarner la diversité québécoise.¹

Cette citation synthétise les objectifs que devrait atteindre la réforme du mode de scrutin. Sans qu'il y ait une parfaite homogénéité entre les discours – il y a bien différentes propositions quant à l'introduction d'éléments de représentation proportionnelle ainsi que des opposants à toute réforme du mode de scrutin – ces principes sont toutefois largement revendiqués. Ils reviennent donc régulièrement ponctuer le discours – parfois formulés légèrement différemment, séparément ou ensemble. Il n'est donc pas étonnant que nous y retrouvons les principaux thèmes qui ressortent de l'analyse des cooccurrences de *représentation*. Ces dernières sont : *femmes, proportionnelle, politique, diversité, équitable, régions, ethnoculturelle, partis, hommes, égale (égalité, égalitaire), régionale, scrutin, minorités, etc.*².

En étudiant en contexte les cooccurrences de *représentation* les unes après les autres, on arrive à un certain moment de « saturation » où l'on peut clairement regrouper ces dernières autour de trois grands thèmes. Il y a donc trois grands thèmes associés à la notion de *représentation*. Le premier (non pas en ordre d'importance, mais plutôt en ordre qui facilite la présentation) a trait au thème de la réforme du mode de scrutin pour y inclure des éléments de représentation proportionnelle. Les cooccurrences *proportionnelle* et *scrutin* nous éclairent particulièrement sur ce thème. Le deuxième thème s'exprime par les cooccurrences liées au lexème *régions* (*régionale, territoriale, etc.*) qui informe de l'importance, d'une part, du maintien d'un lien de représentation

¹ Collectif Féminisme et Démocratie. 2006. Mémoire remis à la Commission spéciale sur la Loi électorale.

² Voir Tableau D.5 : Cooccurrences de *représentation* (Annexe D).

territorial et, d'autre part, de la décentralisation régionale. Le troisième thème se rapporte à la question de la représentation du pluralisme. Les cooccurents *partis* et *politique* renvoient principalement à l'idée du pluralisme politique (représentation des tiers partis) alors que les autres, soit *femmes*, *diversité*, *équitable*, *ethnoculturelle*, *hommes*, *égale* (*égalité*, *égalitaire*) *minorités*, *juste*, *etc.* se rapportent à la question de la représentation du pluralisme culturel.

2.2.2.1) La représentation proportionnelle

Les cooccurrences *proportionnelle* et *scrutin* (du mot-pôle *représentation*) informent donc de l'importance de réformer le mode de scrutin. Cette réforme permettrait, par l'ajout d'éléments de représentation proportionnelle : (A) de corriger les distorsions dans la représentation politique (induite par le mode de scrutin uninominal à un tour); (B) de favoriser l'égalité des citoyens et de leur vote; (C) de pallier la crise de confiance politique que traverse le Québec ; (D) de redonner du pouvoir aux citoyens ; (E) d'encourager la participation citoyenne tout en représentant mieux le pluralisme de la société québécoise; et (F) d'assurer la revitalisation de la démocratie.

(A) La principale raison de notre appui à la *représentation proportionnelle* réside dans l'élimination ou la réduction significative des distorsions qui caractérisent le système majoritaire uninominal à un tour.

(B) En proposant une réforme du mode de *scrutin*, la CSN cherche d'abord à promouvoir un mode de *scrutin* qui permet d'améliorer la qualité démocratique de la *représentation* politique de la population afin que le principe de l'égalité des citoyennes et des citoyens soit davantage respecté de même qu'un des principes qui en découle, à savoir la valeur égale de tous les votes.

(C) La crise de la *représentation*, le manque de confiance en nos élites politiques et les distorsions vécues lors des élections nous montrent qu'il est urgent de donner un coup de barre dans ce mode de *scrutin* qui nous

amène à une telle fracture entre la société civile et ses représentants politiques.

(D) La *représentation proportionnelle* pourrait devenir le passage obligé vers toute réforme démocratique destinée à donner aux citoyens une partie des pouvoirs qui leur échappent.

(E) La *proportionnelle* encourage la participation des citoyens et permet une meilleure *représentation* des nuances de l'opinion publique.

(F) L'amélioration de la démocratie dans nos institutions politique passe entre autres par l'adoption d'un mode de *scrutin proportionnel* pour permettre la *représentation* politique de divers courants d'opinions.

Somme toute, la réforme du mode de scrutin serait nécessaire pour corriger les « inconvénients » de l'actuel mode de scrutin qui, en comportant des carences de représentativité, nuiraient à la santé démocratique.

Un mode de *scrutin proportionnel* permettrait de prendre le contre-pied de ces « inconvénients » et d'introduire plus de démocratie et plus de légitimité dans notre système de *représentation* politique.

En effet, le présent mode de scrutin, en favorisant le bipartisme et en ne reflétant pas l'ensemble des votes, desservirait le principe fondamental de l'égalité des citoyens et de l'égalité de leur vote.

Il faut réaliser, en effet, que l'instauration d'un mode de *scrutin* permettant une *représentation* équitable de toutes les tendances politiques significatives à l'assemblée nationale et permettant à tous les votes de compter et d'avoir un poids égal corrigerait une des principales faiblesses de notre système démocratique.

Le mode de *scrutin* actuel trahit en quelque sorte le principe de la *représentation* politique.

Les principes à instaurer par la *représentation proportionnelle* sont donc : une représentation équitable, pour respecter le principe de l'égalité des citoyens et des citoyennes; une plus grande liberté dans l'acte de voter; la reconnaissance des citoyens et des citoyennes comme le fondement de toute la vie politique en les mettant au cœur de l'exercice du suffrage.

Il faudrait donc transformer le mode de scrutin pour y intégrer des éléments de représentation proportionnelle afin de pallier les « distorsions » dans la représentation politique.

La principale raison de notre appui à la *représentation proportionnelle* réside dans l'élimination ou la réduction significative des distorsions qui caractérisent le système majoritaire uninominal à un tour.

Selon cette troisième modalité, la *représentation proportionnelle* jouerait précisément le rôle que l'on peut en espérer – c'est-à-dire corriger les iniquités excessives de *représentation* imposées par le mode de *scrutin* en place à des fractions minoritaires mais significatives de l'opinion publique – sans pour autant mettre en péril l'enracinement local et territorial de la grande majorité des députés non plus que la capacité d'action du gouvernement ou l'imputabilité effective des élus.

Dans ces conditions, l'introduction d'une mesure limitée de *représentation proportionnelle* apparaît comme la meilleure façon de conserver l'ensemble des avantages procurés par le mode de *scrutin* traditionnel du Québec, dont au premier chef la constitution de gouvernements disposant d'appuis parlementaires suffisants pour qu'ils puissent assumer leurs responsabilités et jouer leur rôle ainsi que l'imputabilité des élus, tout en corrigeant les carences de représentativité auxquels le scrutin uninominal majoritaire à un tour risque toujours de conduire.

L'ajout d'éléments de *représentation proportionnelle* au *scrutin* majoritaire briserait le bipartisme rigide en assurant aux tiers partis une meilleure *représentation* parlementaire et atténuerait la surreprésentation du parti vainqueur.

Que le Québec conserve le mode de scrutin uninominal majoritaire à un tour en le bonifiant par une mesure de *représentation proportionnelle* pour

assurer une meilleure représentation parlementaire aux diverses tendances de l'électorat.

Et, l'amélioration de la représentativité, c'est-à-dire la mise en place d'une représentation plus conforme de l'électorat et de ses choix, assurerait la revitalisation de la démocratie.

La nécessité d'assurer, dans les institutions politiques, une représentativité aussi fidèle et équitable que possible aux divers courants politiques justifie l'introduction d'une mesure de *représentation proportionnelle*.

L'amélioration de la démocratie dans nos institutions politique passe entre autres par l'adoption d'un mode de *scrutin proportionnel* pour permettre la *représentation* politique de divers courants d'opinions.

Un changement du mode de *scrutin* ou de régime politique n'est pas garant d'une amélioration de la confiance des citoyens envers les élus mais, par contre, il assurerait une *représentation* plus fidèle de l'opinion des électeurs à l'assemblée nationale et, par le fait même, une meilleure démocratie.

Toutefois la représentation proportionnelle doit être limitée. La très grande majorité des participants ayant remis un mémoire à l'une ou l'autre de ces consultations publiques sont en accord avec cette idée selon laquelle le mode de scrutin devrait être réformé en y introduisant quelques éléments seulement de représentation proportionnelle. Outre les arguments de la stabilité gouvernementale, de sa capacité d'action et de son efficacité, il semble primordial de limiter la représentation proportionnelle et de conserver un enracinement local et territorial dans la représentation.

2.2.2.2) Les limites de la représentation proportionnelle et l'importance des régions

L'un des principes devant guider cette réforme a trait à la représentation des régions. Ce deuxième thème associé à la notion de *représentation* est largement évoqué lors de l'étude de ses cooccurents *régions*, *régionale*, *territoriale*.

La représentation proportionnelle dans sa forme pure ferait disparaître le lien direct et territorial entre le député individuel et l'électorat. Dès lors il apparaît qu'il serait difficile, voire impossible, pour certaines régions, surtout celles démographiquement faible, de faire entendre leurs voix, de faire connaître leurs « réalités » et leurs besoins spécifiques. Ce qui irait à l'encontre du désir d'ouverture au pluralisme incarné par les revendications pour une meilleure représentation de la diversité.

Un autre problème très sérieux pourrait se poser avec le système de *représentation* proportionnelle quant à la possibilité, pour différentes *régions*, de faire entendre leur voix si le système électoral a tendance, dû à l'intégration d'une composante proportionnelle, à uniformiser les attentes et les programmes à l'échelle d'un pays tout entier.

Nous sommes d'avis que l'implantation d'une proportionnelle intégrale (une seule circonscription) aurait un effet négatif sur le plan de l'animation de la vie politique *régionale*, voire même de la *représentation* des aspirations et des intérêts des *régions*.

Ainsi, le mode de scrutin réformé devrait contenir des éléments de représentation proportionnelle tout en préservant une représentation régionale.

Que le Québec envisage comme conciliables son souhait pour un gouvernement à l'image des votes exercés (proportionnel) et son attachement à la *représentation régionale* (préférentiel).

Je crois en l'importance de maintenir une *représentation régionale* à l'assemblée nationale, mais j'insiste sur la présence d'une forme de scrutin

proportionnel efficace, pour permettre à des courants minoritaires mais malgré tout significatifs de la volonté populaire de s'exprimer en chambre, ainsi que pour assurer une *représentation* plus fidèle aux résultats du scrutin.

Nous avons donc cherché à élaborer une formule de compensation du vote majoritaire qui préserve la *représentation régionale* en respectant les réalités géopolitiques, historiques et démographiques du Québec.

Une véritable réforme de nos institutions démocratiques ne peut laisser en suspend la *représentation* des intérêts des *régions*.

La représentation des intérêts des régions ainsi que le pouvoir de ces dernières apparaissent incontournables dans cette réflexion sur la réforme des institutions démocratiques. La représentation régionale ne devrait d'ailleurs pas être seulement assurée par des limitations du mode de scrutin proportionnel pour la conservation d'un lien entre le député et le territoire. La décentralisation des pouvoirs vers les régions devrait également accompagner la réforme.

Par la double réforme que nous mettons de l'avant, nous visons à ce que le mode de scrutin et les institutions politiques permettent de : [...] - assurer à la fois une *représentation* adéquate du palier local (le comté) et la création d'un palier régional, tout en garantissant la proximité des élus avec la population qu'ils représentent; [...] - conférer aux *régions* davantage de possibilités pour assurer elles-mêmes une part plus grande de leur développement sur tous les plans économique, social, politique et culturel; - maintenir une stabilité gouvernementale sans pour autant introduire de distorsions dans les choix électoraux exprimés par la population; - assurer plus d'autonomie à la députation dans son travail de *représentation* des électrices et des électeurs.

Un mode de *représentation* proportionnelle pourrait permettre de corriger ces distorsions majeures de notre système [...] la réforme du mode de scrutin devrait continuer de préserver une forme de *représentation* locale ou *régionale* [...] nous proposons : une réforme du mode de scrutin majoritaire uninominal en un mode de scrutin proportionnel et une décentralisation favorisant une meilleure représentation des *régions*.

La notion de *décentralisation* est d'ailleurs une cooccurrence significativement liée au lexème *pouvoir* – qui est lui-même l'un des lexèmes les plus fréquents du corpus¹. En plus de *décentralisation*, les notions *régional*, *régions* et *régionaux* font partie de ses cooccurrences et ces notions sont également parmi les premières cooccurrences de *décentralisation* (avec MRC et municipalités)².

Nous croyons qu'une telle réforme doit être conduite parallèlement à une régionalisation et à une *décentralisation* accrues des *pouvoirs* étatiques actuels en faveur des *régions*, des MRC et des municipalités.

Je pense de plus que cette *décentralisation* devrait être couplée avec un mode de scrutin proportionnel basé sur les *régions* qui servirait en quelque sorte d'assise à cette politique à cette option de gestion publique.

L'amélioration de la santé démocratique passerait donc également par la *décentralisation* des pouvoirs. Le déficit démocratique, nous l'avons vu, serait en partie dû à l'actuel mode de scrutin et toute réforme de ce dernier devrait considérer le maintien ou même l'accroissement du pouvoir des régions et de la représentation de leurs intérêts.

L'amélioration de la vie démocratique suppose la *décentralisation* des *pouvoirs* vers les *régions*.

Nous le rappelons, cette voie de *décentralisation* des *pouvoirs* à la faveur des *régions* répondrait au déficit démocratique soulevé par le ministre Charbonneau, tout en réhabilitant la confiance des citoyens envers les institutions politiques.

¹ Voir Tableau D.1 : Noms communs et adjectifs les plus fréquents dans l'Annexe D

² Voir Tableau D.6 : Cooccurrences de *décentralisation* (Annexe D)

Somme toute, la décentralisation jumelée à la conservation d'un lien territorial entre le député et l'électorat assurerait une représentation des réalités, des besoins et des intérêts spécifiques des différentes régions.

Cet attachement pour la représentation géographique et pour le maintien des liens entre les députés et les électeurs s'explique largement par la culture politique héritée du système parlementaire de Westminster. En effet, selon Vernon Bogdanor, « [...] le système majoritaire uninominal à un tour élaboré en Grande-Bretagne et dans les colonies britanniques est profondément lié à la notion de représentation territoriale »¹. Toutefois, ces idées de décentralisation vers les régions et de rapports étroits entre les députés et leurs électeurs à maintenir afin de mieux représenter les réalités des régions ne vont pas de soi.

Premièrement, la représentation territoriale ne signifie pas nécessaire représentation des intérêts locaux. Tout dépend de l'interprétation de la notion de représentation. Cette question a d'ailleurs donné lieu au bien connu « mandate-independence controversy »².

¹ Vernon, Bogdanor. 1983. « Introduction », in Bogdanor, Vernon and David Butler (dir.), *Democracy and Elections: Electoral systems and their Political Consequences*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 2. Cité dans : Pearse, Hilary. 2005. « La représentation géographique et la réforme électorale », dans *Revue parlementaire canadienne*, vol. 28, no 3, p.25.

² L'interprétation de la notion de représentation est le sujet d'une grande controverse qui a notamment donné naissance à deux grands modèles. Soit le député est perçu comme l'agent, l'avocat, le mandataire du groupe qui l'a fait élire – la représentation prend alors une forme qui se rapproche du « mandat impératif » et s'éloigne du « mandat libre ». Soit le député doit être indépendant de ses électeurs afin de représenter l'intérêt général – il doit alors obtenir un « mandat libre ». On peut associer le premier modèle à la tradition américaine – bien que dans cette dernière le mandat n'est pas strictement impératif (mais ne correspond pas non plus au « mandat libre » qui présuppose que l'intérêt général est un principe distinct des intérêts particuliers). La tradition américaine (portée par les contributeurs du *Federalist*) n'exige pas de séparation entre le politique (compris comme lieu de l'universel) et la société civile (domaine du particularisme). Il admet conséquemment la représentation d'intérêts particuliers ou de groupes. En fait, selon Madison par exemple, il ne pourrait y avoir d'autre représentation que celle d'intérêts particuliers. C'est d'ailleurs par la représentation d'une multiplicité d'intérêts que la stabilité est assurée. De plus, afin d'empêcher l'autonomisation de groupes élitaires de gouvernants ayant des intérêts propres, les représentants doivent faire valoir les intérêts de leurs électeurs et, ainsi, leur demeurer liés. En ce sens, « [...] les représentants doivent avoir clairement conscience qu'ils n'agissent qu'au nom de leurs mandants, dont ils doivent connaître et prendre en compte les intérêts avant d'arrêter des dispositions générales » (Göhler, Gerhard. 2014. p.

Edmund Burke, par exemple, défend l'indépendance des députés et, dans son célèbre discours aux électeurs de Bristol (sa circonscription), il explique que le parlement n'est pas une assemblée chargée de représenter les intérêts des circonscriptions, mais bien l'assemblée délibérante d'une nation où ce ne sont pas les intérêts locaux, mais bien l'intérêt général et le bien commun qui servent de guide :

4). Des élections régulières et rapprochées donnent aux électeurs des outils de sélection et de contrôle tout en obligeant les députés à conserver le contact avec eux (*Federalist*, no 57). Finalement, et il s'agit là d'un point fondamental pour les auteurs du *Federalist*, la variété des intérêts particuliers ou de groupes empêchent, ou du moins rendent difficiles, la formation d'une faction majoritaire qui pourraient imposer, à la nation entière, son agenda et ses intérêts particuliers. « The other point of difference is, the greater number of citizens and extent of territory which may be brought within the compass of republican than of democratic government; and it is this circumstance principally which renders factious combinations less to be dreaded in the former than in the latter. [...] Extend the sphere, and you take in a greater variety of parties and interests; you make it less probable that a majority of the whole will have a common motive to invade the rights of other citizens; or if such a common motive exists, it will be more difficult for all who feel it to discover their own strength, and to act in unison with each other » (*Federalist*, no 10, p. 60.).

Le deuxième modèle peut être associé à la tradition européenne. Dans cette tradition, le député doit obtenir un « mandat libre » afin que seules les exigences du bien commun et de sa conscience le guident. Les intérêts particuliers et les opinions de ses électeurs ne doivent pas interférer dans sa recherche de l'intérêt général et du bien commun (qui s'effectue par la discussion et la délibération démocratiques). Contrairement à la vision américaine qui associe le bien commun à la prise en compte des intérêts individuels qu'il s'agit de concilier et de soumettre à une régulation, la tradition européenne sépare le bien commun des intérêts individuels ou de groupes. Le député ne devrait donc pas tant être le représentant de ses électeurs que le représentant du peuple, tout entier.

Voir : Pitkin, Hanna. 1989. « Representation », in Ball Terence, Farr James and Russell L. Hanson (eds), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.132-154. Et : Göhler, Gerhard. 2014. « La représentation politique dans la démocratie », dans *Trivium*, vol 16, en ligne : <http://trivium.revues.org/4803>. Et : Leydet, Dominique. 2002. « Représentation et présence : la démocratie représentative en question », dans *Politique et Sociétés*, vol. 21, no 1, pp.68-88. Et : Madison, James. 1787. « The Union as a Safeguard Against Domestic Faction and Insurrection », in Hamilton, Alexander, Jay, John and James Madison, *The Federalist Papers*, no 10, Project Gutenberg NetLibrary, Etext, pp.56-62, En ligne:

http://web.b.ebscohost.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwODU1MzFfX0FO0?sid=2cd2e280-7340-4a10-b7b1-d8490a4d5e29@sessionmgr113&vid=0&format=EB&lpid=lp_56&rid=0

Et : Madison, James. 1788. « The Alleged Tendency of the New Plan to Elevate the Few at the Expense of the Many Considered in Connection with Representation », in Hamilton, Alexander, Jay, John and James Madison, *The Federalist Papers*, no 57, Project Gutenberg NetLibrary, Etext, pp.369-376. En ligne:

http://web.a.ebscohost.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwODU1MzFfX0FO0?sid=c7585caa-21c2-44ad-ad30-c7392090ceb9@sessionmgr4002&vid=0&format=EB&lpid=lp_369&rid=0

Parliament is not a *congress* of ambassadors from different and hostile interests; which interests each must maintain, as an agent and advocate, against other agents and advocates; but parliament is a *deliberative* assembly of *one* nation, with *one* interest, that of the whole; where, not local purposes, not local prejudices, ought to guide, but the general good, resulting from the general reason of the whole. You choose a member indeed; but when you have chosen him, he is not member of Bristol, but he is a member of *parliament*.¹

Deuxièmement, les études montrent que l'idée d'un rapport étroit entre les députés et leurs électeurs est peut-être exagérée. Le travail de circonscription, qui consiste essentiellement à aider les électeurs (particuliers, groupes ou localités) à résoudre des problèmes particuliers ou, selon Richard Fenno, à les aider à s'adresser au gouvernement fédéral², est considéré comme une partie essentielle du travail d'un député. Pourtant, la force de ce lien ainsi que l'efficacité de ce travail de circonscription ont été remises en doute par plusieurs analystes.

La force et l'importance du lien entre les électeurs et leur député est, d'une part, remise en question. En effet, en considérant le faible nombre d'électeurs qui peuvent nommer leur député³, l'encore plus petit nombre d'électeurs qui utilisent ce service⁴ et, finalement, en considérant la disponibilité d'autres organismes pouvant les aider

¹ Burke, Edmund. 1949 [1774]. « Speech to the Electors of Bristol », in Hoffman, Ross and Paul Levack (eds), *Burke's Politics*, New York: Alfred A. Knopf, p.116.

² Fenno, Richard. 1978. *Home Style : House Members in their Districts*, Boston: Little Brown, 304 pages. Référé dans: Pearse, Hilary. 2005. *op. cit.*, p.26.

³ Une étude menée en Angleterre à la fin des années 1990 a révélé que 50% des électeurs ne pouvaient nommer leur député. Voir : Dunleavy, Patrick, Margetts, Helene and Stuart Weir. 1998. *The Politico's Guide to Electoral Reform in Britain*, Londres, Politicos, p. 15. Référé dans: Canada – Commission du droit du Canada. 2004. *Un vote qui compte : la réforme électorale au Canada*, Ottawa : Gouvernement du Canada, pp.69-70.

⁴ Toujours selon l'étude de Patrick Dunleavy et al., en moyenne, seulement 10% des électeurs ont, à un moment ou à un autre au cours des cinq dernières années, contacté leur député. Dunleavy, Patrick, Margetts, Helene and Stuart Weir. 1998. *Op. Cit.*, pp.15-30.

(centres communautaires, groupes de défense, etc.), plusieurs analystes remettent en cause la valeur de ce travail¹.

D'autre part, le travail de circonscription ne semble jouer que faiblement, voire pas du tout, sur les votes – surtout dans le système uninominal majoritaire à un tour qui devient un système dominé par les partis puisque les électeurs doivent, par un seul vote, choisir entre exprimer leur choix pour un parti pour former le gouvernement ou leur préférence pour un député dans leur circonscription. Si les chercheurs ne s'entendent pas sur la mesure dans laquelle les électeurs votent pour un candidat en particulier en fonction de ses qualités et de son travail de circonscription, tous s'entendent sur le fait que l'allégeance partisane est le principal motif du vote des électeurs². En Australie, les travaux de Donley Studlar et Ian McAllister ont montré que le travail de circonscription, au-delà de 40 heures par mois (et toutes autres choses étant égales), peut même réduire le nombre de votes obtenus par un député. Ils attribuent « [...] le rapport négatif entre le travail de circonscription et l'obtention de votes à la réduction d'autres activités plus avantageuses sur le plan électoral, comme le travail accompli pour le parti à l'échelle nationale ou dans la capitale [...] »³. Au Canada, selon Bill Cross, toutes les études sur le comportement politique des Canadiens montrent que les députés canadiens n'obtiennent pas de mandat personnel, les électeurs utilisent leur

¹ *Ibid.* Voir également: Crewe, Ivor. 1985. « MPs and their Constituents in Britain: How Strong are the Links? », dans Bogdanor, Vernon (dir.), *Representatives of the People? Parliamentarians and Constituents in Western Democracies*, Aldershot, Gower, p. 57. Pearse, Hilary. 2005. *Op. cit.* p.26.

² Voir les travaux de Cain, Bruce, Ferejohn, John and Morris Fiorina. 1987. *The personal Vote : Constituency Service and Electoral Independence*, Cambridge : Harvard University Press. Voir également: Cross, Bill. 2000. « Les députés, les électeurs et la démocratie à la Chambre des communes » *Perspectives parlementaires*, no 3, pp.91-100.

³ « Studlar et McAllister ont montré que le travail de circonscription réduit le nombre de votes obtenus par un député à un taux de 0,09 p. 100 l'heure pour chaque heure additionnelle de travail accompli par mois, toutes autres choses étant égales. Selon eux, une ou un député qui affirme qu'elle ou il a travaillé 40 heures par mois à chercher à résoudre les problèmes de ses électeurs et à remplir des obligations officielles peut s'attendre à une réduction de 1,8 p. 100 des votes aux élections suivantes, en comparaison d'un député qui y a consacré 20 heures par mois, toutes autres choses étant égales ». Pearse, Hilary. 2005. *Op. cit.* p.26. Voir : Studlar, Donley and Ian McAllister. 1994. « The Electoral Connection in Australia : Candidates Roles, Campaign Activity, and the Popular Vote » in *Political Behavior*, vol. 16 no 3, pp. 355-410.

vote pour exprimer leur préférence pour un parti¹. En 2004, la Commission du Droit du Canada a d'ailleurs conclu, à propos de la représentation géographique, que cette dernière n'était peut-être pas aussi importante que ce que l'on pourrait croire :

Bien que la représentation géographique soit une des forces du système uninominal majoritaire à un tour, elle est aussi cause de soucis grandissants. Premièrement, les quelques recherches qui ont été faites sur la représentation géographique suggèrent que le lien entre les électeurs et leur représentant élu pourrait ne pas être aussi important que ce que l'on croyait au premier abord. Par exemple, des recherches menées au Royaume-Uni indiquent que « l'étroitesse du lien entre député et circonscription est d'habitude exagérée »², puisqu'environ 50 p. 100 de la population est incapable de nommer son député et que seulement 10 p. 100 l'a contacté au cours des cinq dernières années³. Même si ces constatations ne doivent pas diminuer l'importance du lien entre électeurs et député, elles indiquent tout de même que cette valeur si souvent mentionnée du scrutin uninominal majoritaire à un tour n'est pas à l'abri d'améliorations ou de réforme. Deuxièmement, [...] le lien entre citoyens et députés, bien qu'il soit important, pourrait ne plus correspondre vraiment aux valeurs et aux expériences des Canadiennes et des Canadiens. La population canadienne est beaucoup plus mobile et diversifiée qu'autrefois et les citoyens s'identifient souvent à des communautés d'intérêts qui ne se définissent pas géographiquement ou qui se trouvent à l'extérieur de leur secteur de résidence. Une conception avant tout territoriale de notre système électoral pourrait donc se révéler quelque peu restrictive. Peut-être est-il temps d'envisager des réformes qui permettront un équilibre entre la valeur de la représentation directe et le désir d'incorporer des intérêts extra-géographiques au système de gouvernance démocratique.⁴

Que les liens entre les députés et les électeurs soient exagérés ou non, il est clair que les Québécois tiennent à ces derniers. L'ajout d'éléments de représentation proportionnelle serait donc limité par le maintien de l'enracinement local de la

¹ Cross, Bill. 2000. « Les députés, les électeurs et la démocratie à la Chambre des communes » *Perspectives parlementaires*, no 3, pp.1-18. Et : Pearse, Hilary. 2005 *op. cit.*, p. 28.

² Dunleavy, Patrick, Margetts, Helene and Stuart Weir. 1998. *The Politico's Guide to Electoral Reform in Britain*, Londres, Politicos, p. 15.

³ Ibid.

⁴ Canada – Commission du droit du Canada. 2004. *Op. cit.*, pp.69-70.

représentation. Il apparaît d'ailleurs que ce serait par la décentralisation et le maintien de cette représentation géographique que la diversité des réalités et des intérêts des différentes régions du Québec seraient représentées. En ce sens, cette prise en compte des régions participe au désir d'ouverture et d'amélioration de la représentation de la diversité québécoise. Cette dernière se décline toutefois sous plusieurs autres formes.

2.2.2.3) La représentation de la diversité : le pluralisme axiologique et politique

L'étude des cooccurrences *politique(s)* et *partis* (du mot-pôle *représentation*) montre qu'au Québec, le pluralisme axiologique et politique serait freiné par l'actuel mode de scrutin puisque ce dernier, en rendant difficile l'émergence de tiers partis, favorise le bipartisme. Conséquemment, les différentes tendances idéologiques seraient peu ou mal représentées au sein des institutions politiques. La réforme du mode de scrutin pour y inclure des éléments de représentation proportionnelle permettrait donc de mettre fin à ce bipartisme et, dès lors, elle favoriserait l'expression et la représentation du pluralisme axiologique et politique.

La *représentation proportionnelle* favorise, par sa nature même, la multiplicité de *partis* indépendants puisqu'elle vise à représenter au sein du parlement les diverses tendances politiques présentes dans l'électorat.

La nécessité d'assurer, dans les institutions politiques, une représentativité aussi fidèle et équitable que possible aux divers courants *politiques* justifie l'introduction d'une mesure de *représentation proportionnelle*.

Considérant l'importance de la pluralité idéologique pour l'avancement de notre bien-être *politique* et collectif, je crois qu'une mécanique permettant la *représentation proportionnelle* des *partis* en lice devrait être établie en fonction d'un taux de votes obtenus à la grandeur du Québec.

Nous croyons enfin qu'il faut modifier le mode de scrutin pour éviter ce gaspillage d'énergie et de riches idées qui n'arrivent pas à s'exprimer parce que les tiers *partis* n'arrivent pas actuellement à avoir une juste *représentation* et que la ligne du parti confine les députés au rôle de figurants.

Cette *proportionnelle* a aussi l'avantage de favoriser l'accès à la *représentation* pour les tiers *partis*, ce qui fait en sorte que la députation rend davantage compte du pluralisme *politique* de la population.

Cette sous-*représentation* des tiers *partis* porte atteinte à la démocratie en gonflant le nombre de sièges du parti porté au pouvoir

Le nouveau mode de scrutin devrait donc permettre une meilleure représentation de la volonté populaire en permettant au pluralisme politique, axiologique mais également culturel de s'exprimer.

Il [mode de scrutin] doit également permettre une meilleure *représentation* des *femmes* ainsi que la *diversité* culturelle et idéologique.

En ce sens, un mode de scrutin devrait aussi garantir le pluralisme politique, une représentation équitable des régions, une *représentation* égale entre les *femmes* et les hommes ainsi qu'une juste représentation de la *diversité* ethnoculturelle québécoise.

2.2.2.4) La représentation de la diversité : le pluralisme culturel

Les cooccurrences *femmes*, *diversité*, *équitable*, *ethnoculturelle*, *hommes*, *égale* (*égalité*, *égalitaire*) et *minorités* (du mot-pôle *représentation*) expriment principalement la nécessité d'une meilleure représentation du pluralisme culturel. Le lexème *Femmes* est inclus dans cette catégorie de pluralisme culturel parce que nous faisons reposer cette dernière non seulement sur la langue et la culture nationale ou

ethnoculturelle, mais également sur la sous-culture déterminée par le sexe, l'âge, la condition ou le comportement.

Notre mode de scrutin devra aussi favoriser une meilleure *représentation* des *minorités* culturelles et de tous les groupes *minoritaires* traditionnellement sous-représentés.

La SSJBCQ croit que le mode de scrutin proportionnel favoriserait à l'assemblée nationale, une meilleure *représentation* de la *diversité*, en termes de sexe, de profil professionnel, d'âge et de composition ethnique.

De plus, comme tous les votes comptent, les partis politiques sont encouragés à présenter des listes d'une grande *diversité* d'intérêts dans le but d'attirer l'ensemble du vote national, ce qui permet une meilleure *représentation* des groupes *minoritaires*.

Il vise notamment à favoriser l'exercice du droit de vote de tous les électeurs, à assurer leur *représentation* effective en tenant compte de l'*égalité* du vote des électeurs, à assurer l'*égalité* des chances de tous les candidats et partis lors d'une élection par, entre autres, un financement équitable et un contrôle efficace des dépenses électorales et à favoriser l'atteinte d'une *représentation* des *femmes* et des *minorités* ethnoculturelles à l'assemblée nationale conforme à leur représentativité dans la collectivité québécoise.

La *représentation* de plus de partis politiques favorisent non seulement l'expression d'une *diversité* d'identités idéologiques, mais aussi d'identités socioculturelles.

Un tel système serait la meilleure option pour augmenter la participation des *femmes* en politique, puisqu'il y aurait des pressions exercées sur les partis pour qu'ils s'engagent à équilibrer leurs listes, de façon à obtenir une véritable *représentation* sociale de la *diversité* québécoise.

En ce qui a trait à la *représentation* des *minorités*, là encore, l'introduction de la proportionnelle favorisera sans équivoque l'arrivée à l'assemblée nationale du Québec de ces nouveaux Québécois qui sont défavorisés ou marginalisés par le fonctionnement du système actuel.

Il est intéressant de constater que dans les derniers contextes, ce n'est pas la représentation des intérêts et des besoins spécifiques des nouveaux Québécois ou des femmes qui demande à être améliorée, ni des rapports d'inégalités qui devraient être dévoilés, mais bien leur entrée en plus grand nombre à l'assemblée nationale. Ce passage de la critique de l'institution (pour son inadéquate représentation de la diversité québécoise) à la critique de l'entrée dans l'institution apparaît clairement avec le thème du pluralisme culturel. Il devient d'ailleurs encore plus explicite et plus généralisé avec les cooccurrences *femmes*, et *ethnoculturelle*. L'ensemble de ces cooccurrences traite de la question de la représentation des femmes ou des minorités ethnoculturelles en politique ou, plus exactement, de la nécessité de mettre en place des moyens facilitant leur entrée dans l'institution.

Parmi les avantages des systèmes proportionnels, il faut souligner qu'ils permettent une *représentation* « plus juste » des divers courants politiques présents dans la société et qu'ils facilitent la mise en place de mesures positives tant pour les femmes que pour les personnes de la *diversité ethnoculturelle*.

Nous favorisons le recours à des mesures d'incitation pour corriger la *représentation* des *femmes* de façon à viser la parité à l'assemblée nationale.

Par ailleurs, l'UFP est d'accord avec les incitations financières que l'avant-projet de loi propose pour atteindre une *représentation* égale des *femmes* et des hommes, ainsi qu'une meilleure représentation de la diversité québécoise.

Nous devons le modeler [le mode de scrutin] en y incluant, dès le départ, des mesures spécifiques menant vers une *représentation* égalitaire des *femmes*, en prenant en considération nos intérêts et notre façon de faire de la politique.

De viser la parité de *représentation* politique entre les *femmes* et les hommes puisque le scrutin proportionnel est un scrutin de liste permettant l'introduction de mesures d'action positive (par exemple l'obligation de

présenter un nombre égale de candidatures de femmes et d'hommes sur les listes électorales) nécessaires pour atteindre la parité.

Une meilleure « représentation » sociale de la diversité ne passerait donc pas tant par une mise en lumière de rapports d'inégalités que subissent certains groupes de la société, ni par une prise en compte des enjeux spécifiques auxquels ils font face. Mais plutôt par une plus grande présence d'individus membres de ces groupes au sein même des institutions.

Il faut noter, par ailleurs, la sous-*représentation* ou l'absence de certaines catégories de la population de l'assemblée nationale telles les *femmes*, les groupes ethniques et les *autochtones*.

Cette réalité nous rappelle qu'il n'y a rien de « naturel » à la sous-*représentation* des *femmes* à l'assemblée nationale en 2005, ni à la sous-*représentation* des citoyens et citoyennes issues de la *diversité ethnoculturelle* ou des membres des peuples *autochtones*.

C'est par la présence ou l'absence d'individus concrets, appartenant à des catégories sociales particulières, que la qualité de la « représentation » du pluralisme culturel semble se déterminer. L'idée d'un individu citoyen projeté dans le sujet universel abstrait semble céder sa place à l'individu réel, concret. À l'opposé de l'idée de Emmanuel-Joseph Sieyès selon laquelle « [...] le droit de se faire représenter n'appartient aux Citoyens qu'à cause des qualités communes et non à cause de celles qui les différencient »¹, l'espace public semble dorénavant devoir être fondé sur une parole qui émane d'une place « significative ». C'est à dire que les propositions visant la redynamisation de la démocratie semblent, de manière générale, exiger une plus grande ouverture à un pluralisme d'opinions et à un pluralisme de « présences » incarné dans les institutions politiques.

¹ Sieyès, Emmanuel-Joseph. 1988. *Qu'est-ce que le Tiers état*, Paris : Flammarion, p.173.

Il semble également que c'est au nom de l'égalité que cette exigence de présence est revendiquée. *Égalité* est d'ailleurs – et de loin – la valeur la plus fréquente du corpus¹. L'analyse des principales cooccurrences d'*égalité*, soit : *femmes*; *hommes*; *représentation*; *parti(s)*; et *politique(s)*, confirme en effet cette idée selon laquelle l'égalité (hommes-femmes) passerait par une plus grande présence de femmes à l'assemblée nationale².

Le prochain mode de scrutin devra inclure des mesures ciblées et concrètes d'action positive permettant aux *femmes* d'atteindre l'*égalité* dans la *représentation* au sein des listes de *partis*.

Nous avons comme objectif que le prochain mode de scrutin permette d'atteindre l'*égalité* entre *femmes* et *hommes* dans la *représentation politique*.

Aussi les femmes et les féministes doivent-elles s'engager activement dans la réforme du mode de scrutin afin de : revendiquer l'*égalité* entre les *femmes* et les *hommes* dans la *représentation politique*.

Que le Comité directeur des états généraux sur la réforme des institutions démocratiques et la Commission des institutions étudient et proposent des mesures incitatives qui favoriseront une meilleure *représentation* des *femmes* à l'assemblée nationale et que ces mesures incluent des incitatifs financiers aux *partis politiques*, de façon à encourager un plus grand nombre de candidatures féminines et à stimuler la pratique de l'alternance dans la composition des listes de candidatures.

Qu'une formation « développement de la citoyenneté » ou « empowerment citoyen » soit offerte dans les polyvalentes dès le début des études secondaires: sur le rôle des élus élus, sur le rôle des citoyens citoyennes, sur le fonctionnement de la démocratie, sur l'*égalité* entre les *hommes* et les *femmes*, sur l'importance de l'équité de *représentation*, etc.

¹ Voir le Tableau D.7 : Relevé de fréquence des mots ayant été catégorisés dans la famille de l'univers des valeurs. Voir également les principes de la catégorisation et la grille de catégorisation que nous avons utilisés à l'Annexe E.

² Voir le Tableau D.8 : Relevé des principales cooccurrences du mot *égalité* à l'Annexe D.

Elles demandent que se concrétisent par des gestes précis les principes d'*égalité* que partage notre société, en particulier en ce qui concerne la *représentation égalitaire des femmes* au sein de nos institutions.

Que le mode de scrutin retenu intègre, dès sa mise en application, des mesures ciblées et concrètes d'action positive permettant aux *femmes* d'atteindre l'*égalité* dans la *représentation*.

Nous insistons tout particulièrement pour que les *femmes*, autant des groupes minoritaires que des autochtones, soient expressément invitées à prendre part à toutes les étapes des discussions pour que leur situation particulière soit prise en considération et que la réforme leur permette à elles aussi d'atteindre l'*égalité* dans une éventuelle *représentation politique*.

La représentation du pluralisme culturel, tendant ici à se transformer en pluralisme de « présence », ne se limite pas qu'aux femmes ou qu'aux groupes ethnoculturels, nous retrouvons aussi *jeunes, autochtones, etc.*

En effet, des études ont démontré que le mode de *scrutin proportionnel* avec listes de candidats permettrait une meilleure *représentation* des *femmes*, des *jeunes* et des groupes *minoritaires* au sein des représentants du peuple.

Dans cette proposition de répartition des sièges nous avons recherché une formule qui permettrait d'inclure une *représentation autochtone* dans l'une ou l'autre des deux catégories de sièges proposées ici soit les sièges nationaux et les sièges régionaux ou même qu'une troisième catégorie soit créée pour répondre à la situation et aux attentes respectives.

La *représentation proportionnelle*, ou du moins l'intégration d'une composante proportionnelle, pourrait éventuellement permettre une meilleure *représentation* des groupes *minoritaires* au parlement, qu'on pense simplement aux communautés culturelles ou aux personnes handicapées, par exemple.

Nous croyons que le mode de *scrutin proportionnel* que nous proposons favorisera, à l'assemblée nationale, une meilleure *représentation* de la *diversité*, en termes de sexe, de profil professionnel, d'âge et de composition ethnique.

Une meilleure représentation de la diversité culturelle de la société québécoise signifierait donc une plus grande ouverture ainsi qu'un plus grand accès aux institutions politiques pour les groupes « culturels » et, en quelque sorte, « sous-culturels ». C'est-à-dire une plus grande « présence » d'individus appartenant à des catégories sociales particulières. Ceci suppose, d'une part, que la pleine intégration politique des membres des groupes marginalisés ne pourrait se faire que par la présence de représentants membres de ces groupes. D'autre part, cette position sous-entend que les membres de ces groupes minoritaires ou défavorisés auraient des intérêts particuliers que seuls les membres de ce groupe pourraient défendre (confiance ou capacité)¹. La proximité, la ressemblance ou l'incarnation d'une identité particulière (ou d'une catégorie sociale) devient alors un facteur déterminant dans le choix des représentants.

Cette revendication est à l'opposé du principe de distinction à l'œuvre dans le développement du régime représentatif, que celui-ci soit issu de l'Angleterre, de la France ou des États-Unis. En effet, tel que l'explique Bernard Manin, la représentation, loin d'être pensée en termes de ressemblance ou de proximité entre les représentants et les représentés, supposait au contraire un principe de distinction entre gouvernants et gouvernés : « Le gouvernement représentatif a été institué avec la claire conscience que les représentants élus seraient et devaient être des citoyens distingués, socialement distincts de ceux qui les élaient »². Comme le rappelle Dominique Leydet, autant dans la tradition européenne qu'américaine, l'élection devait permettre aux meilleurs de

¹ La dimension identitaire de ce phénomène, en considérant qu'une partie relève de catégories qui se rapprochent de catégories « naturelles » (femme, jeune, handicapé, etc.), comporte des risques de naturalisation des identités, d'essentialisation ou, pour le formuler comme Pierre Rosanvallon, de « biologisation du social ».

² Manin, Bernard. 2012. *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion, p.125

gouverner. Par exemple, pour Burke, les élus doivent être éclairés et ils doivent faire preuve d'une forme « aristocratie naturelle » :

The single most important consideration is that rulers should be virtuous and wise, however they are chosen. But the only reliable way of producing such leadership, Burke thinks, is the complex traditional system of upbringing, education, and character development he associates with "natural aristocracy".¹

Du côté français, François Guizot, par exemple, se réfère également à cette idée d'aristocratie naturelle : « le but de l'élection est évidemment d'envoyer au centre de l'État les hommes les plus capables et les plus accrédités du pays; c'est une manière de découvrir et de constituer la véritable, la légitime aristocratie »².

Même pour un auteur comme James Madison, pour qui – conformément à la tradition américaine – les intérêts particuliers peuvent être représentés dans la sphère politique, le critère pour choisir les représentants ne doit pas être la ressemblance et la proximité, mais plutôt l'excellence³.

Si les revendications de présence sont à l'opposé du principe de distinction traditionnellement à l'œuvre dans le développement des démocraties représentatives, elles ne représentent toutefois pas un phénomène entièrement nouveau. En effet, ce type de revendications a déjà été rencontré dans l'histoire. Pensons par exemple au

¹ Burke cité dans: Pitkin, Hanna. 1989. *op. cit.*, p.143. Voir également: Pitkin, Hanna. 1967. *op. cit.*, p. 169 et s.

² Guizot, François. 1861. « Élections », dans *Discours académiques*, Paris : Didier, p. 395. Cité dans : Leydet, Dominique. 2002. *op. cit.*, p.70.

³ « Voir notamment l'article no 10 du *Federalist* où Madison développe l'argument que l'avantage des grandes Républiques est précisément qu'elles favorisent l'élection des candidats du plus haut mérite ». Leydet, Dominique. 2002. *op. cit.*, p.70.

mouvement ouvrier français des années 1860 et au *Manifeste des soixante* réclamant une représentation spécifiquement ouvrière¹ en France.

Tout comme le mouvement ouvrier, les revendications contemporaines de présence articulent un intérêt particulier au nom d'une exigence de justice ou d'égalité. Toutefois, les revendications de droits spécifiques de représentation en faveur de groupes marginalisés (femmes, groupes ethnoculturels, etc.) semblent aujourd'hui prendre une forme différente.

D'abord, les revendications actuelles témoignent d'un passage de rapports de classes à ce qui apparaît comme étant des rapports de force identitaires. En fondant les revendications de présence sur l'idéal d'égalité culturelle et sous-culturelle ou, pour le nommer autrement, d'égalité identitaire, il en résulte, d'une part, qu'il serait difficile de limiter le nombre de « sujets » revendiquant un droit de représentation spécifique au sein des institutions politiques. En effet, en considérant que l'identité culturelle ne repose pas que sur la langue ou la culture ethnique, mais aussi sur la sous-culture déterminée par le sexe, l'âge, la condition ou le comportement, il est difficile d'imaginer comment il serait possible de circonscrire la formation de groupes sociaux rassemblés autour de catégories sociales revendiquant, au nom de l'égalité, des droits spécifiques de représentation. Par exemple, au nom de quoi pourrait-on accepter d'introduire des mesures incitatives visant l'atteinte de la parité homme-femme au sein

¹ Le *Manifeste des soixante* est une lettre en faveur de candidatures ouvrières signée par soixante ouvriers, publiée le 17 février 1864 dans *L'Opinion nationale* : « [...] nous affirmons que l'égalité écrite dans la loi n'est pas dans les mœurs, et qu'elle est encore à réaliser dans les faits. [...] Mais, nous dit-on, toutes ces réformes dont vous avez besoin, les députés élus peuvent les demander comme vous, mieux que vous ; ils sont les représentants de tous et par tous nommés. Eh bien ! nous répondrons : non ! Nous ne sommes pas représentés, et voilà pourquoi nous posons cette question des candidatures ouvrières. [...] A moins de nier l'évidence, on doit reconnaître qu'il existe une classe spéciale de citoyens ayant besoin d'une représentation directe, puisque l'enceinte du Corps législatif est le SEUL endroit où les ouvriers pourraient dignement et librement exprimer leurs vœux et réclamer pour eux la part de droits dont jouissent les autres citoyens ». En ligne : <https://www.marxists.org/francais/general/tolain/works/1864/soixante.htm>

du Parlement, mais refuser des droits de représentation spécifique pour les minorités ethnoculturelles? Ou pour les gens atteints d'un handicap? Ou pour les gens issus de la communauté LGBT? Les revendications de présence, en se posant dans le champ l'égalité culturelle, soulèvent donc la question des limites, de l'accueil et de l'arbitrage de telles demandes. D'autre part, ce type de revendication comporte un risque d'essentialisation des catégories identitaires. Les revendications de présence reposent généralement sur deux types d'arguments. Le premier a trait à la *volonté* des représentants de considérer la réalité spécifique d'un groupe particulier et le second à la *capacité* de ces derniers de le faire. Il nous semble que les revendications de présence du mouvement ouvrier français, en invoquant les intérêts divergents, voire opposés, de la classe dirigeante, remettaient en cause la confiance des ouvriers en la *volonté* des députés de les représenter (l'antagonisme entre le capital et le travail)¹. Les exigences

¹ Cette idée selon laquelle c'est par manque de confiance en la volonté des députés de représenter les réalités particulières des ouvriers est particulièrement explicite dans le texte *Quelques vérités sur les élections de Paris* d'Henri-Louis Tolain (auteur du *Manifeste des soixante*). Voici quelques extraits. « La candidature ouvrière est un non-sens, disaient ses détracteurs. Depuis 89, il n'y a plus ni nobles, ni bourgeois, ni ouvriers, il n'y a plus que des citoyens. Voulez-vous rétablir les classes dans un pays qui a proclamé l'égalité? Le député ne représente pas une fraction de la nation, mais bien la nation entière. Les réformes que vous désirez, les députés peuvent les demander comme vous, et d'une façon plus éloquente; leurs paroles seront moins suspectées. [...] Or, la candidature ouvrière ne disait rien de tout cela. Elle signifiait : Affranchissement du prolétariat. [...] Si quelqu'un a intérêt à ce qu'il n'y ait plus de classes, c'est assurément ceux qui sont au dernier échelon de l'échelle sociale. [...] Il n'y a donc rien d'égoïste, d'antinational à ce que des ouvriers qui remplissent dans la société une fonction spéciale (le travail manuel) choisissent un des leurs pour défendre les intérêts qui leur sont particuliers, *s'ils les trouvent mal défendus* [nous soulignons]. On aurait beaucoup de peine à me persuader qu'aux dernières élections des défenseurs naturels du capital ne sont pas entrés au Corps législatif [...]. Enfin, un ouvrier serait mis en suspicion par ses collègues s'il défendait les intérêts du travail, tandis qu'on écoute avec d'autant plus d'attention un manufacturier, un banquier, qu'il s'agit d'une loi de commerce ou de finance. Si malheureusement un pareil dire venait à se réaliser, il prouverait de la façon la plus péremptoire l'inégalité entre les citoyens. » [p.25]. Ou encore, plus loin dans le texte, lorsque Henri-Louis Tolain soutient que les « candidatures ouvrières sont, dans l'état présent, une nécessité pour le peuple », puisque les intérêts du capital (contrairement à ceux du travail) arrivent toujours à se faire entendre, il pose la question suivante : « Eh bien, parmi les élus quel est celui qui accepterait franchement notre programme? » [pp.34-35]. Finalement, en conclusion, il tente de démontrer que les intérêts du mouvement ouvrier ne correspondent pas à des intérêts particuliers puisque ce qu'ils cherchent à défendre c'est l'affranchissement du prolétariat, ce qui résulterait en plus de justice et plus de démocratie pour tous (et non seulement pour leur groupe) : « Leur pierre de touche [de leurs idées], c'est la *justice*. Placés au bas de la pyramide sociale, nous avons cet avantage en réclamant l'instruction, la famille et la propriété, de vouloir ces choses non seulement pour nous, mais pour tous. Aujourd'hui, plus d'un bruyant et prolix apôtre de la Liberté n'en pourrait dire autant. Mais

contemporaines de présence, en s'appuyant sur un désir d'égalité identitaire – qui, elle-même prend parfois des allures d'identités biologiques – comporte un risque d'essentialisation, principalement si elles reposent sur l'argument de la *capacité*.

Ensuite, et il nous semble qu'il s'agit là de la plus importante différence avec les revendications du mouvement ouvrier, les revendications contemporaines de présence semblent se faire en l'absence d'un projet englobant de transformations sociétales. Contrairement au mouvement ouvrier qui portait l'idéologie socialiste qui avait, dans le fond, une visée universaliste, il semble que les idéaux d'inclusion et de reconnaissance de tous par tous, même s'ils permettent de lutter contre la discrimination et la domination culturelle, en disent peu sur l'orientation du devenir de la société, sur les conditions générales de la mise en œuvre et de la transformation de la société, sur les règles de constitution d'un mode commun, etc.

Chose certaine, la représentation du pluralisme culturel, plus qu'une doctrine de la diversité culturelle permettant l'existence des différences (traditionnellement dans la sphère privée) et leur respect se transforme donc en un idéal d'ouverture, de reconnaissance, d'incarnation et de présence de ces différences.

soyons confiants. Le suffrage universel est l'acide souverain qui dissout les anciens partis; bientôt il n'y en aura plus que deux en France : Réaction, Démocratie, c'est-à-dire Privilège, Droit commun. C'est avec nous que viendront les hommes de paix et de bonne volonté; la patience est la vertu des petits. La justice marche lentement, mais elle poursuit sa route en dépit des obstacles. Le flot des idées démocratiques grossit toujours; il envahit de tous côtés cette vieille terre du monopole et du privilège. Le libre échange et le suffrage universel portent en leur flancs plus d'une surprise, dont s'ébahira la vieille société. Après l'esclavage, le sevrage; après le sevrage, le prolétariat; demain l'affranchissement. [...] Ouvrez les yeux. Est-ce que ce sont les grands et les savants qui d'abord ont acclamé le christianisme et protesté contre l'esclavage? Est-ce que ce sont les puissants et les forts qui ont aboli le servage et proclamé les droits de l'homme? Que non; c'est bonhomme Jacques, et tout naturellement aussi, c'est lui qui doit affirmer le principe de la solidarité » [p.36]. Tolain, Henri-Louis. 1863. *Quelques vérités sur les élections de Paris*, Paris : E. Dentu, 36 pages. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8536944/f42.image>

La représentation du pluralisme culturel signale également une nouvelle compréhension (ou extension) de la notion d'égalité. Il ne s'agit pas d'une chance égale pour choisir ses représentants, ni d'une égalité socioéconomique, mais d'une plus grande présence de certaines catégories de la population au sein des institutions politiques afin d'assurer une égalité plus réelle¹.

Ces efforts de visibilité des différentes composantes de la société se traduisent par une revendication de droits spécifiques de représentation en faveur des groupes marginalisés. La représentation devient alors un mécanisme de mise en scène de la diversité sociale². En ce sens, ces efforts constituent une critique du gouvernement représentatif et signalent que le principe de légitimité qu'est la souveraineté du peuple ne peut plus être compris de manière abstraite³. Le décalage entre un sujet politique abstrait agissant sur la communauté politique et les individus empiriques concrets propre à la réalité sociologique de la société semble maintenant perçu comme un problème de représentation, comme une incapacité à représenter la diversité du social. Le politique n'est alors plus pensé en termes de lieu propre de l'universel par la transcendance des particularismes, mais il tend plutôt à se concevoir en termes de lieu de présence et de rencontre (et de représentation) des particularismes.

Le sujet universel abstrait de la démocratie représentative pourrait être critiqué pour ce que certains pourraient percevoir comme un faux universalisme, mais les revendications de présence semblent plutôt pointer vers l'effacement de ce sujet compris comme lieu de réconciliation de la scission entre le particularisme et l'universalisme à la faveur d'une démocratie de tous les sujets formant un « peuple-société » plutôt qu'un « peuple-principe ».

¹ Nous étudierons ce qui nous apparaît comme étant des transformations dans la compréhension du concept d'égalité dans le chapitre suivant (Chapitre 3).

² Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Éditions Gallimard, 127 pages.

³ Leydet, Dominique. 2002. *op. cit.* p.65.

Ainsi, la réforme du mode de scrutin pour y inclure des éléments de représentation proportionnelle, au nom d'une meilleure représentation de la diversité québécoise, vient remettre en question l'aménagement de la tension entre l'universalisme et le particularisme. L'universalisme du sujet politique unitaire et le modèle politique de la démocratie libérale représentative tendent alors à être remplacés par un modèle de démocratie de tous les sujets, complexifiant alors le rapport à la totalité. Ces transformations posent directement les questions de l'unité, de la convergence des projets individuels, des fondements de la légitimité de l'agir politique, de l'élaboration d'un projet politique (et des orientations normatives) ainsi que de la formulation de l'intérêt général. La redynamisation de la démocratie et de la participation citoyenne, en passant par une réarticulation de la représentation politique, soulèvent donc des enjeux de taille. La volonté de démocratisation de la démocratie se traduit donc moins par l'extension que par la transformation de cette dernière.

PARTIE II :

**ANALYSES SOCIOPOLITIQUE ET
PHILOSOPHICO-POLITIQUE DE LA FRAGMENTATION**

CHAPITRE III

L'EXIGENCE D'ÉGALITÉ : MOTEUR DE LA DÉMOCRATIE ET VECTEUR DE SA TRANSFORMATION. ANALYSE DES TRANSFORMATIONS DE LA NOTION D'ÉGALITÉ EN LIENS AVEC LE DÉPLOIEMENT DE L'IDÉOLOGIE DE LA DIVERSITÉ

La diffusion et la montée en puissance du paradigme de la diversité et, corollairement la prise en compte et l'exigence de représentation de cette dernière, s'inscrit maintenant dans la conscience démocratique des sociétés contemporaines – et le Québec n'y fait pas exception. En effet, l'idéal d'ouverture, de reconnaissance, d'incarnation et de présence des différences que sous-tendent les appels en faveur d'une meilleure prise en compte et représentation de la diversité visant à revitaliser l'exercice de la citoyenneté et de la démocratie se multiplient et s'imposent désormais comme un devoir. L'écart entre le peuple-principe, grâce à l'abstraction-médiation vers le sujet politique universel abstrait, et le peuple comme réalité sociologique empirique est maintenant perçu comme une carence de la démocratie qui doit être corrigée. Les démocraties contemporaines doivent se démocratiser, elles doivent faire des efforts afin de visibiliser les différentes composantes de la société.

Ce virage pluraliste plonge ses racines dans l'aspiration moderne à l'égalité. En effet, conformément à la promesse de l'idéal démocratique, c'est au nom d'une réalisation plus pleine de l'égalité citoyenne, au nom de la lutte contre des formes de discrimination que les démocraties libérales n'auraient pas réussi à éliminer, que sont revendiquées les demandes de représentation et de reconnaissance de la diversité. En

effet, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres, les efforts pour améliorer la représentation de la diversité permettraient, notamment, la réalisation d'une plus grande égalité citoyenne et, conséquemment, correspondraient à une avancée démocratique. On propose donc de revitaliser la démocratie par la démocratisation de cette dernière – démocratisation qui s'interprète comme la réalisation d'une égalité citoyenne plus réelle. En ce sens, l'idéologie de la diversité apparaît comme l'approfondissement de l'imaginaire démocratique moderne; c'est-à-dire que ce paradigme se présente comme un approfondissement de l'égalité et comme une démocratisation de la démocratie. Toutefois, ces exigences d'égalité ne vont pas de soi, elles témoignent, d'une part, d'une extension de la compréhension de cette notion. Et, d'autre part, en étant au fondement de la démocratie, l'extension de cette valeur transforme la représentation de la démocratie.

Dans ce chapitre, nous étudierons comment la promotion de la diversité, le développement des revendications de reconnaissance et de représentation à caractère particulariste et identitaire ainsi que la transformation de la participation citoyenne sont liés à la dynamique moderne de l'égalisation des conditions. Nous mettrons en rapport l'émergence de ce paradigme pluraliste avec la reformulation du principe d'égalité, valeur qui est au fondement de la démocratie. Nous verrons d'abord que l'égalité (avec la liberté) n'est pas qu'une valeur démocratique parmi d'autres, elle fonde la démocratie, elle en est le ressort et elle la façonne. Nous verrons ensuite que le sens que prend cette valeur n'est pas immuable. Nous tenterons donc de comprendre le chemin qu'a pris la notion d'égalité. Pour ce faire, nous mettrons d'abord en rapport le sens de la valeur d'égalité avec le mode de régulation des rapports sociaux et la production d'un discours éthico-politique particulier afin de saisir comment les variations dans l'interprétation de cette valeur induisent une compréhension chaque fois particulière de la citoyenneté et transforment la démocratie. Ensuite, nous étudierons les effets concomitants qui ont pu faciliter, ou encore orienter, l'évolution

de la compréhension de la valeur d'égalité, qui ont favorisé son extension à la sphère culturelle.

3.1) Transformations de la démocratie : l'indice d'une reformulation de certains principes internes à la démocratie

Nous assistons au Québec, comme dans plusieurs sociétés contemporaines, au développement de revendications de reconnaissance et de représentation (politiques et juridiques) à caractère particulariste et identitaire ainsi qu'à une transformation de la participation citoyenne. Ces phénomènes sont causés et, à la fois, participent à transformer la conception de la citoyenneté et la représentation de la démocratie. Si ces phénomènes sont plus accentués en Amérique, les questions concernant la participation citoyenne, la gestion du pluralisme et la reconnaissance publique de la diversité se posent et sont également débattues dans d'autres sociétés, comme la France, qui ont pourtant adopté le modèle républicain d'intégration.

La démocratie, par sa forme qui accueille et préserve l'indétermination, est un perpétuel processus de création qui, à travers le temps et l'espace, s'incarne de différentes manières. D'ailleurs, Claude Lefort qualifie les sociétés démocratiques de sociétés historiques par excellence¹. Ainsi, les transformations de la participation citoyenne, de la conception de la citoyenneté ainsi que le développement de la dynamique politico-identitaire découlent d'un déplacement et d'une reformulation des termes en tension à l'intérieur de la démocratie tout en ayant comme résultat d'influencer le processus de transformation de cette dernière. Ces phénomènes sont donc à la fois l'indice d'une transformation des principes au fondement de la démocratie tout en représentant un des enjeux majeurs qui, à son tour, transforme la représentation de la démocratie.

¹ Lefort, Claude. 1986. *Essais sur le politique (XIX^e – XX^e siècles)*, Paris: Éditions du Seuil, p. 25.

Les transformations contemporaines de la démocratie liées, notamment, à la nouvelle conception de la citoyenneté et aux préoccupations touchant à la reconnaissance politique de la diversité et de sa représentation témoignent d'un changement de compréhension des concepts d'identité et de reconnaissance. Le sens que tendent aujourd'hui à prendre ces concepts découle d'une reformulation de certains principes, soit l'égalité et la liberté, au fondement de la démocratie.

L'égalité et la liberté ne sont pas que des principes internes à la démocratie parmi d'autres, ce sont ceux qui la fondent puisque « le premier engagement de la démocratie libérale vise [justement] le respect de la liberté et de l'égalité des citoyens »¹. Ces principes, en étant au fondement de la démocratie, sont également directement reliés au thème de la reconnaissance². Ce n'est d'ailleurs que « l'expérience sensible »³ qu'autorise la démocratie qui permet à un homme d'en reconnaître un autre comme semblable. Contrairement aux sociétés aristocratiques où, comme l'affirmait Tocqueville, les individus ne percevaient comme semblables que les membres de leur classe⁴, les sociétés démocratiques, fondées sur les principes de liberté et d'égalité, devraient permettre de reconnaître autrui comme semblable et, dès lors, de faire tomber les stigmates et les exclusions. Ce sont d'ailleurs ces deux principes de liberté et d'égalité qui ont permis la destruction du système hiérarchisé de l'Ancien Régime, assuré l'abolition du pouvoir absolu et, finalement, qui préservent l'autonomie nécessaire à la réalisation de la démocratie. Ainsi, toutes modifications dans l'interprétation du sens de ces principes fondamentaux transforment directement la représentation et la forme de la démocratie.

¹ Kymlicka, Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal : Éditions du Boréal, p. 57.

² Il est à noter que ce n'est que relativement récemment que le thème de la reconnaissance est associé à l'idée de reconnaissance des différences. Dans l'histoire de la modernité, il a plutôt référé à la reconnaissance de l'autre comme semblable (égal) afin d'abolir le système hiérarchique de la tradition.

³ Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, Paris : J. Vrin, 256 pages.

⁴ Tocqueville, Alexis de. 1835. *De la démocratie en Amérique 1 (2^e partie)*, p. 52. En ligne : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

3.1.1) L'égalité et la liberté

Les sociétés traditionnelles, par l'intermédiaire d'un discours transcendant et extérieur à elles (comme la religion ou le mythe), expliquaient l'ordre du monde et balisaient le comportement des individus. C'est la volonté divine ou celle des ancêtres qui imposait les valeurs et les normes. Par opposition, les sociétés modernes se sont construites contre cette « irrationalité » du pouvoir traditionnel pour se fonder sur « la liberté individuelle par l'idéologie universaliste de la raison [...] »¹.

En reconnaissant que tous les humains sont dotés de la raison on leur reconnaît la capacité de faire des choix, d'où la naissance de l'autonomie et de la liberté. Pour Kant, la raison représente le potentiel humain universel, elle serait même le principal attribut de l'humanité :

Aucune nécessité technique ou économique, sociale ou politique, quel qu'en soit le prix, quelle qu'en soit l'urgence, n'est fondée à suspendre ou à différer l'absolu respect de l'humanité en tout homme. Il suffit de se représenter que toujours en tout homme la raison est ce par quoi il se définit. L'oublier, c'est nier l'homme.²

Mais cette autonomie et cette liberté, nécessaires à tous régimes démocratiques, ne peuvent se réaliser sans une certaine égalité. D'ailleurs l'idéal universaliste de la raison, tel que le développe Kant, est intrinsèquement lié à une exigence d'égalité. « Un être raisonnable est un être doué de raison, ce qui lui confère un rang et lui donne des semblables : [dès lors] il est libre, égal, fraternel. [...] Aussi n'y a-t-il pas de hiérarchie : l'égalité a un fondement métaphysique, irréfutable à l'expérience ³ ».

¹ Gagné, Gilles. 1992. « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité » dans *Les cahiers de Droits*, vol. 33, no 3, (septembre), p. 723.

² Kant, Immanuel. 1988. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris : Éditions Bordas, p. 159.

³ Kant, Immanuel. 1988. *Op. cit.*, p. 163.

L'égalité est donc un principe nécessaire, que Tocqueville qualifie même comme étant le ressort de la révolution démocratique, pour rendre possible la reconnaissance mutuelle des hommes comme des semblables et ainsi réaliser la démocratie. Ce n'est que par la reconnaissance de l'égalité, qui s'oppose à tout principe d'autorité royale ou de systèmes hiérarchisés, que la conquête de la liberté et, conséquemment, la démocratie peuvent se réaliser. La naissance de la démocratie posait la destruction d'un système hiérarchisé, la destruction d'une vision holiste de la société et, comme l'exprime Dumont, le remplacement de l'homo hierarchicus par l'homo aequalis. Les démocraties libérales sont donc « [...] en partie le produit d'une réaction contre la façon dont la société féodale déterminait les droits politiques et le pouvoir économique en fonction du groupe auquel appartenaient les individus »¹.

L'effondrement des hiérarchies sociales pour laisser la place à l'égalité s'est accompagné, comme le souligne Charles Taylor, par le déplacement de la notion d'honneur à celle de dignité. L'honneur est intrinsèquement relié aux inégalités puisque sa qualité est justement de ne pas être attribué à tous, mais plutôt de représenter une marque de distinction ou de considération. Contrairement aux sociétés d'ancien régime, les sociétés démocratiques ne sont pas fondées sur l'honneur mais plutôt sur la notion de dignité qui renvoie aux principes d'égalité et d'universalisme. C'est le potentiel humain (la raison), attribuable à tous les hommes, qui est digne de respect, d'où la politique de dignité égale ou de dignité universelle. Ce qui est ainsi établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges mettant ainsi fin aux systèmes inégaux de hiérarchies sociales. Comme l'explique Charles Taylor :

¹ Kymlicka, Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal : Éditions du Boréal, p. 57.

Avec le passage de l'honneur à la dignité est venue une politique d'universalisme mettant en valeur l'égale dignité de tous les citoyens, et le contenu de cette politique a été l'égalisation des droits et des attributions.¹

Le principe d'égalité qui est sous-entendu par la notion de dignité permet donc d'abolir les privilèges et les distinctions qui prévalaient dans l'ancien régime tout en permettant l'émergence de la liberté. D'ailleurs Rousseau, « [...] met l'accent le premier sur l'importance de l'égalité² de respect et qu'en vérité, il la juge indispensable pour la liberté »³. Pour sa part la liberté, qui est une caractéristique essentielle et même intrinsèque à la démocratie, a, elle aussi, permis l'abolition du système hiérarchique. C'est d'ailleurs le principe de liberté qui a été au fondement de l'institution des droits de l'homme qui a permis, à son tour, l'abolition d'un pouvoir absolu dans la figure du Prince. Comme le montre Claude Lefort :

En bref, la formulation des droits de l'homme, à la fin du XVIII^e siècle, est inspirée par une revendication de liberté qui ruine la représentation d'un pouvoir qui serait situé au-dessus de la société, disposerait d'une légitimité absolue [...] enfin, qui serait incorporé dans le monarque ou l'institution monarchique.⁴

La liberté et l'égalité permettent donc concomitamment la destruction du système hiérarchisé, assurent l'abolition d'un pouvoir absolu et préservent l'autonomie nécessaire à la réalisation de la démocratie. Toutefois, ces valeurs émancipatrices comportent en leur sein, si elles ne sont point balisées, un potentiel émancipateur infini.

¹ Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, p. 56.

² Rousseau distingue deux types d'inégalités soit : l'inégalité naturelle ou physique et l'inégalité morale ou politique. Il est intéressant de souligner qu'il affirme que plusieurs inégalités qui paraissent naturelles sont en fait sociales. Il va même plus loin en soutenant que l'inégalité est presque nulle dans l'état de nature et que c'est l'ordre social qui exacerbe les inégalités, même celles de type naturel. Voir : Rousseau, Jean-Jacques. 1992. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, p. 167 à 240.

³ Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p. 65.

⁴ Lefort, Claude. 1986. *Op. cit.*, p. 43.

Ces valeurs émancipatrices comporteraient donc un potentiel corrosif sur le lien social et elles se présenteraient comme l'une des contradictions structurantes de la modernité¹.

La société moderne, à travers le discours politique, pose, pour la première fois, les individus dans l'univers de l'émancipation. En s'opposant à l'ordre transcendant extérieur à caractère religieux ou mythique (Dieu, les ancêtres), la modernité, en vertu de la liberté relative qu'elle octroie à l'acteur, pose ce dernier devant un choix de possibles. Puisque l'ordre n'est plus dicté de l'extérieur, ces valeurs posent un problème de régulation de la socialité, surtout lorsqu'elles sont revendiquées à titre individuel : jusqu'où peut-on laisser libre cours à l'émancipation sans qu'elle ne devienne asociale et finalement destructrice du « monde commun »?

Ces valeurs émancipatrices de la modernité, en se transformant en désir individuel d'émancipation, engendrent une montée de l'individualisme. Comme Tocqueville l'avait déjà entrevu, la démocratie est porteuse de l'individualisme parce qu'elle ramène l'humain vers lui seul « [...] et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur »². Se réclamant de la liberté, l'individu peut devenir plus préoccupé par la poursuite de ses intérêts personnels ou des intérêts particuliers de son petit groupe que par ceux de la collectivité, se coupant ainsi de la société³.

¹ Beauchemin, Jacques. 1997. « Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique » dans *Politique et Sociétés*, volume 16, no 2, p. 74-76.

² Tocqueville, Alexis de. 1835. *De la démocratie en Amérique* 2, p. 127. En ligne : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

³ Cette tendance à l'individualisme est accentuée par une autre contradiction structurante de la modernité qui découle, elle aussi, des principes de liberté et d'égalité. Dans les sociétés modernes le sujet comporte une double définition de lui-même. Premièrement, il se présente comme un individu libre, soit comme une personne qui possède ses projets personnels et, deuxièmement, comme une personne qui, en s'ouvrant à l'autre, devient « responsable », c'est-à-dire qu'elle participe à la société à laquelle elle accepte de se soumettre parce qu'elle contribue à la produire. En plus d'être un individu poursuivant ses propres projets, le sujet est aussi un citoyen. Aujourd'hui, c'est la deuxième dimension de cette définition, soit le sujet comme dépassement de l'individu privé pour inclure l'ensemble de la société, qui tend à disparaître. Le sujet libre et responsable se transforme en individu privé égocentrique, ou, comme l'explique Lipovetsky, en Narcisse collectif. Il s'ensuit que le bien commun pèse peu à côté du bien personnel et que, par conséquent, la société se représente de plus en plus comme une simple addition d'individus ou de groupes d'individus aux intérêts particularistes. Encore une fois, c'est la société en

Cette dimension potentiellement asociale des grandes valeurs émancipatrices de la modernité pouvant engendrer un individualisme qui peut participer à la fragmentation sociale en ayant un effet plus ou moins destructeur du lien social s'exprime, selon Dominique Schnapper, à travers l'une des trois tensions constitutives de la modernité politique qu'elle dégage. Il s'agit, dans un premier temps, de la « tension entre l'individu proclamé souverain et la nécessité d'élaborer des institutions collectives contraignantes légitimes »¹. L'équilibre entre ces deux pôles se serait maintenu grâce aux « réponses » apportées par deux grandes conceptions de la tradition philosophique, l'une touchant à la liberté politique et l'autre à la légitimité. La première consacre la soumission des individus à la loi des hommes comme la plus grande forme de la liberté politique :

La première [idée de la tradition philosophique], développée de Socrate à Montesquieu, c'est que la liberté des individus consiste à respecter la loi à laquelle ils ont contribué, de sorte que l'obéissance à la loi constitue la forme suprême de la liberté politique.²

La deuxième « réponse » défend la légitimité du pouvoir des élus et des lois qu'ils font par le principe de l'intérêt général. Par le biais des élections et de la division entre les sphères privée et publique, les élus incarneraient et feraient des lois au nom de l'intérêt général de la société qu'ils représentent :

La seconde idée, née dans la démocratie moderne, c'est qu'il est légitime qu'une partie des citoyens, élus par tous, exerce le pouvoir au nom de tous, parce que, par la grâce de l'élection, ils incarnent l'intérêt général : la république représentative est seule légitime.³

tant que vécu communautaire et expérience historique qui est tendanciellement niée dans l'approfondissement de l'individualisme. Voir Renaut, Alain. 1989. *L'ère de l'individu*, Paris : Gallimard, 299 pages.

¹ Schnapper, Dominique. 2002. *La démocratie providentielle. Essais sur l'égalité contemporaine*, Paris : Éditions Gallimard, p. 24.

² Schnapper, Dominique. 2002. *Op. cit.*, p. 25.

³ *Ibid.*

Or il apparaît aujourd'hui que ces « solutions », qui ont permis dans l'histoire de conserver un certain équilibre entre les pôles de cette tension, semblent de moins en moins adaptées. En effet, la légitimité, la représentativité ainsi que l'honnêteté des élus, tout comme le « lieu » et le « processus de formation » de l'intérêt général, sont largement questionnés. Dans le même sens, il semble que ces « réponses » issues des grandes traditions philosophiques arrivent de moins en moins à baliser le pôle de la liberté individuelle devant l'élaboration d'institutions collectives contraignantes et l'intérêt général qui en découlerait. Comme Dominique Schnapper le pose, « [...] que se passe-t-il si la prééminence donnée à l'individu est telle qu'il ne reconnaît plus aucune autorité extérieure, même lorsqu'il est lui-même à la source de cette autorité? »¹.

Charles Taylor explique cette recherche effrénée de l'épanouissement de soi (le plein déploiement du potentiel émancipateur de certaines valeurs de la modernité) par un travestissement de l'idéal d'authenticité. L'idéal moral de l'authenticité serait hérité du 18^e siècle et se serait développé parallèlement aux concepts de liberté autodéterminée (Rousseau) et d'autonomie (Kant). C'est l'idée selon laquelle « chaque personne possède sa propre mesure [...] qu'il existe une certaine façon d'être humain qui est la mienne. [...] Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi-même »². Cela permet ainsi à l'individu de développer une certaine autonomie dans le choix des modèles et des valeurs auxquelles il veut adhérer (cet idéal s'approche donc du processus de personnalisation). D'après Charles Taylor cet idéal d'authenticité, en appelant la « liberté intérieure », la sincérité et la « découverte » du moi, n'implique cependant pas, dans sa forme et son développement « normal », un subjectivisme et un relativisme à tout rompre. Au contraire, il soutient qu'il est essentiel

¹ *Ibid.*

² Taylor, Charles. 1992. *Grandeur et misère de la modernité*, Édition Bellarmin, p. 44.

de ne pas tourner le dos à ce qui transcende le moi parce que les conditions de significations seraient alors supprimées. Ainsi, « l'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi : elle les appelle »¹. Ce serait donc un travestissement ou une déviation qui aurait, dans les sociétés contemporaines, placé au centre l'idée d'épanouissement de soi. Cette recherche aurait pris une telle importance qu'elle transformerait la culture en ce que l'on a appelé la culture du narcissisme, ainsi que l'a proposé Christopher Lasch ou, dans une formulation empruntée à Daniel Bell, d'hédonisme². Dès lors, la poursuite individuelle de son propre épanouissement réduit grandement l'engagement profond à l'égard d'autrui, créant du même coup une montée de l'individualisme.

Gilles Lipovetsky, pour sa part, explique ce phénomène, qu'il résume comme étant la « pulvérisation » de l'idéal moderne de la « [...] subordination de l'individu aux règles rationnelles collectives »³, par une deuxième révolution individualiste. Ce ne serait pas tant un travestissement de l'idéal d'authenticité qu'une mutation sociologique globale, promue et incarnée par le procès de personnalisation et ses valeurs fondamentales d'accomplissement personnel et de respect de la singularité subjective (la personnalité incomparable), qui serait présentement à l'œuvre au sein des sociétés démocratiques contemporaines⁴. Ces dernières assisteraient alors au passage de l'individualisme « limité » des sociétés modernes où l'autonomie et la liberté étaient

¹ Taylor, Charles. 1992. *Op. cit.*, p. 58.

² Voir : Lasch, Christopher. 1981. *Le complexe de narcissisme : la nouvelle sensibilité américaine*, Paris : R.Laffont, 340 pages. Bell, Daniel. 1979. *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris : PUF, 292 pages. Et, du même auteur : Bell, Daniel. 1980. « The New Class : A Muddled Concept », in *Widding Passage*, Cambridge.

³ Lipovetsky, Gilles. 1996. *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, p.13.

⁴ En reprenant une partie de la thèse de Daniel Bell, Gilles Lipovetsky prétend que cette discontinuité historique s'est opérée par la révolution de la consommation de masse (générée par la naissance et la généralisation du crédit) ainsi que par la communication de masse dans la dynamique de l'état social démocratique. Lipovetsky, Gilles. 1996. *Op. cit.*, 328 pages. Et : Bell, Daniel. 1979. *Op. cit.*, 292 pages.

encadrées à l'individualisme « total » des sociétés postmodernes¹. L'autonomie, comprise comme la capacité pour les individus de choisir librement, d'être sujets maîtres d'eux-mêmes, autodéfinis et libres dans leurs engagements et choix, dégage un espace de liberté individuelle en théorie illimité qui a toujours été circonscrit socialement. Or, l'expression de l'idéal moderne d'autonomie, selon laquelle la soumission aux lois des hommes, à l'intérêt général et au bien commun déterminés collectivement par le biais de la sphère publique (les élus) constituent la forme suprême de la liberté politique, se serait transformée. Comme l'explique Gilles Lipovetsky :

[...] Tout s'est passé comme si les valeurs individualistes n'avaient pu naître qu'aussitôt encadrées par des systèmes d'organisation et de sens s'attachant à en conjurer implacablement l'indétermination constitutive. C'est cet imaginaire rigoriste de la liberté qui disparaît, cédant la place à de nouvelles valeurs visant à permettre le libre déploiement de la personnalité intime, à légitimer la jouissance, à reconnaître les demandes singulières, à moduler les institutions sur les aspirations des individus.²

Ce bond en avant de la logique individualiste s'accompagnerait de nouvelles finalités et légitimités sociales telles que : les valeurs hédonistes, le respect des différences, le culte de la libération personnelle et de la sincérité, laissant loin derrière les visées universelles de la modernité. Ce serait partout « la recherche de l'identité propre et non plus de l'universalité qui motive les actions sociales et individuelles »³.

En délaissant les grandes questions idéologiques, politiques et sociales ainsi qu'en surinvestissant concomitamment les questions subjectives, la citoyenneté se présenterait maintenant sous la figure du narcissisme. Ce narcissisme ne serait toutefois pas a-social puisqu'il serait inséparable d'un engouement relationnel particulier ; Gilles Lipovetsky parle même d'un « narcissisme collectif ». Comme l'atteste la prolifération

¹ Lipovetsky, Gilles. 1996. *Op. cit.*, p.20.

² Lipovetsky, Gilles. 1996. *Op. cit.*, p.12.

³ Lipovetsky, Gilles. 1996. *Op. cit.*, p.14.

de groupes et d'associations, l'une des grandes caractéristiques du narcissisme contemporain résiderait dans le désir de se retrouver avec des êtres partageant les mêmes préoccupations immédiates et circonscrites : « L'ultime figure de l'individualisme réside [...] dans les branchements et connexions sur des collectifs aux intérêts miniaturisés, hyperspécialisés : regroupement de veufs, de parents d'enfants homosexuels, des boulimiques [etc.] »¹.

Loin d'interpréter cette nouvelle phase de l'histoire de l'individualisme occidental en termes de crise démocratique, Gilles Lipovetsky soutient au contraire que les valeurs, les finalités et les légitimités qui accompagnent le procès de personnalisation sont peut-être les signes d'un renforcement de masse de la légitimité démocratique. D'abord, le procès de personnalisation, avec ses exigences de liberté, de choix et de pluralité, avec la démocratisation sans précédent de la parole, est inséparable du fonctionnement démocratique des sociétés. Ensuite, il constate que la « santé » de cette dernière est au plus haut niveau :

[...] jamais la démocratie n'a comme aujourd'hui fonctionné sans ennemi intérieur déclaré [...], jamais elle n'a été aussi assurée du bien-fondé de ses institutions pluralistes, jamais elle n'a été autant en consonance avec les mœurs, avec le profil d'un individu dressé au choix permanent, allergique à l'autoritarisme et à la violence, tolérant et avide de changement fréquent mais sans risque majeur.²

Gilles Lipovetsky explique alors la désaffectation politico-idéologique non pas en termes d'opposition ou d'indifférence à la démocratie, mais plutôt par une « désaffectation émotionnelle » des grands référents idéologiques. S'il ne considère point que la démocratie est en péril, Gilles Lipovetsky constate toutefois que cette « révolution permanente du quotidien et de l'individu sur lui-même » du processus de

¹ Lipovetsky, Gilles. 1996. *Op. cit.*, p.21.

² Lipovetsky, Gilles. 1996. *Op. cit.*, p. 185.

personnalisation, en renvoyant à la « fracture de la socialisation disciplinaire », en correspondant à l'agencement d'une « société flexible fondée sur l'information et la stimulation des besoins », opère des transformations dans les modes d'organisations et d'orientations des sociétés contemporaines :

Ainsi opère le procès de personnalisation, nouvelle façon pour la société de s'organiser et de s'orienter, nouvelle façon de gérer les comportements, [...] avec le moins de contrainte et le plus de choix privés possible, avec le moins d'austérité et le plus de désir possible, avec le moins de coercition et le plus de compréhension possible. Procès de personnalisation en effet, en ce que les institutions désormais s'indexent sur les motivations et désirs, incitent à la participation, [...] manifestent une même tendance à l'humanisation, à la diversification, à la psychologisation des *modalités* de la socialisation : après le dressage autoritaire et mécanique, le régime homéopathique et cybernétique ; après l'administration injonctive, la programmation optionnelle, à la demande.¹

Qu'il s'agisse d'un « travestissement » de l'idéal d'authenticité ou d'une mutation sociologique générale (due au « procès de personnalisation »), que les auteurs analysent la situation de la démocratie en termes de crise, de transformation ou d'extension, il semble se dégager un consensus quant aux transformations de sens et de poids relatifs des concepts démocratiques de liberté et d'égalité.

Si la démocratie est un perpétuel processus de création, un processus de transformation, ses principes d'égalité et de liberté, par leur potentiel émancipateur infini, par les différentes interprétations qu'on peut en faire, transforment la représentation de la démocratie.

Les modifications qui s'opèrent aujourd'hui relèvent certainement d'un changement de paradigme qui s'inscrit à l'intérieur des conditions sociohistoriques de développement

¹ Lipovetsky, Gilles. 1996. *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, p.11. « Citations » /Extraits précédentes p. 9 et 11.

des sociétés. Nous identifions deux moments ou deux phénomènes, que nous allons étudier dans les deux sections suivantes, qui ont transformé le sens conféré aux principes de liberté et d'égalité ayant permis les transformations contemporaines de la démocratie, dont celles liées au virage pluraliste et à l'émergence de la dynamique politico-identitaire. Le premier touche au développement, dans le cadre de l'État providence, des droits sociaux et économiques comme moyen d'atteindre une plus grande justice par une tentative d'égalisation des chances. C'est le caractère formel des principes de liberté et d'égalité, qui ne prenait pas en considération la réalité des conditions économiques et sociales, qui est ici mis en cause. Ce qui a comme conséquence d'effacer la distinction entre les droits formels et la vie citoyenne. Le deuxième, qui découle du premier phénomène, concerne le développement d'une politique de la différence par de nouvelles conceptions des notions de discrimination, de reconnaissance et d'identité. C'est alors la neutralité bienveillante de l'État qui, en ne tenant pas compte des identités particulières, est accusée de masquer la réalité des inégalités culturelles ou identitaires, créant des citoyens de première et deuxième classes.

3.1.1.1) Le développement des droits économiques et sociaux : l'égalité des chances

La recherche d'une plus grande égalité par le développement des droits sociaux, qui a connu un accroissement très important sous l'État-providence, correspond à un changement de paradigme par rapport aux principes de liberté et d'égalité.

En effet, dans les sociétés où le mode de régulation des rapports sociaux est de type libéral, le principe d'égalité renvoie à l'égalité formelle et la liberté, qui s'exprime en termes de liberté individuelle, est à la base des droits formels tels que : la liberté de penser, de conscience, d'association et le droit de propriété. Ces droits s'érigent contre

l'ingérence de l'État dans l'espace de la liberté individuelle. Dans ce contexte, l'État se doit d'assurer le respect des droits, de prévenir les désordres sociaux (internes ou externes) ainsi que de lever toutes les entraves à la réalisation des intérêts individuels, mais jamais il ne doit intervenir dans le domaine social ou économique. Le mode de régulation des rapports sociaux repose alors sur la croyance selon laquelle, au niveau collectif, les mécanismes du marché sont préférables à toutes formes d'interventions publiques afin de contribuer à la construction d'une société efficace et juste. Ainsi, c'est à travers la libre recherche des intérêts individuels et de la compétition que le marché s'autorégule et que la société accroît son bien-être puisque nul ne sait mieux que l'individu ce qui est bon pour lui. Le bien-être de tous résulte donc de la poursuite par chacun de son propre intérêt. Milton Friedman explique ce qui fait, selon lui, que le marché recèle une supériorité politique sur toute autre forme d'organisation de la société :

Les prix qui émergent des transactions volontaires entre acheteurs et vendeurs – en bref, sur le marché libre – sont capables de coordonner l'activité de millions de personnes, dont chacun ne connaît que son propre intérêt, de telle sorte que la situation s'en trouve améliorée [...]. Le système des prix remplit cette tâche en l'absence de toute direction centrale, et sans qu'il soit nécessaire que les gens se parlent, ni qu'ils s'aiment [...]. L'ordre économique est une émergence, c'est la conséquence non intentionnelle et non voulue des actions d'un grand nombre de personnes mues par leurs seuls intérêts [...]. Le système des prix fonctionne si bien et avec tant d'efficacité que la plupart du temps nous ne sommes même pas conscients qu'il fonctionne.¹

Sur le plan individuel, ce mode de régulation repose sur l'idée que toute intervention de l'État dans le domaine social correspond à un amoindrissement ou même à une confiscation des libertés individuelles. Dès lors, toute tentative politique pour réduire les inégalités paraît non souhaitable en plus d'être insensée puisque, d'une part,

¹ Milton Friedman, cité par Rosanvallon, Pierre. 1989. *Le libéralisme économique : Histoire de l'idée de marché*, Paris : Éd du Seuil, p. V.

l'individu est l'unique responsable de son sort¹, sa réussite ou son échec dépend en grande partie de l'usage qu'il fait de sa liberté. Et d'autre part, ne possédant pas les mêmes talents ni les mêmes habiletés, l'idée d'une égalité entre les hommes semble contre-nature. Ainsi toute intervention étatique consacrant une forme ou une autre d'égalitarisme constitue une attaque contre la liberté de l'individu et même une menace pour la communauté².

Sous l'État-providence, les termes du libéralisme classique se renverseront et c'est au nom même de la liberté que l'État se doit d'intervenir puisqu'il doit garantir les conditions de son exercice. Höffe décrit bien ce renversement du sens de la liberté :

L'État doit s'intéresser aux conditions économiques, sociales, culturelles favorables à l'usage de la liberté; cela l'amène à promouvoir des niveaux de revenu, d'éducation, d'emploi, de loisir et d'aisance tels que le citoyen, assuré de sa vie et de sa sécurité, puisse mener une existence conforme à la dignité humaine. La pauvreté, l'ignorance, les conditions et durées épuisantes ou abrutissantes sont d'évidents obstacles à l'exercice de la liberté; l'État qui en est véritablement soucieux doit aplanir ou du moins abaisser ces obstacles.³

Le principe d'égalité s'est transformé dans le même sens que celui de la liberté. La reconnaissance égalitaire qui découlait de la politique de dignité universelle, par laquelle il y a eu l'égalisation des droits et des attributions, voulait contrer l'existence de citoyens de première et de seconde classe. Or, tout comme le principe de liberté, l'égalité politique, c'est-à-dire l'égalisation par le biais des droits civiques ainsi que par le droit de vote, est apparue insuffisante pour éviter l'existence de citoyens de deuxième classe. « Les gens que leur pauvreté empêche systématiquement de remplir

¹ Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1992. « Le discours politique néolibéral et les transformations actuelles de l'État », dans *Discours social/Social discourse*, vol. 4, no 3-4, p.24 à 46.

² Nisbet, Robert. 1985. « The conservative Renaissance in Perspective » in *The Public interest*, no.81, (automne), p. 129.

³ Höffe, Otfried. 1988. *L'état et la justice : les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne*, John Rawls et Robert Nozick, Paris : J. Vrin, p. 102.

la plupart de leurs droits de citoyens sont estimés avoir été relégués à un statut de seconde classe qui nécessite d'y remédier à travers l'égalisation »¹. Dans certains pays, dont le Canada, l'égalisation des citoyens s'est alors étendue à la sphère socioéconomique entraînant du même coup un changement majeur de définition du statut égalitaire. Les inégalités économiques et sociales ne relèvent plus uniquement de la responsabilité individuelle, c'est-à-dire des différents talents des individus ou de leur utilisation de leur liberté, mais elles renvoient désormais au fonctionnement de la société de manière générale :

[...] l'individu ne saurait être tenu responsable d'inconvénients qui se produiront fatalement du seul fait des aléas liés à l'existence sociale. [...] L'assurance sociale vise alors à venir en aide aux « malchanceux qui sont victimes d'un malheur social ».²

Dès lors, l'État voit son rôle se transformer, il se doit d'intervenir pour réduire les obstacles qui empêchent la pleine réalisation de la liberté et de l'égalité tout en veillant à contrer la citoyenneté de deuxième classe, celle-ci ne référant plus à des différences dans les droits ou les privilèges, mais plutôt à la capacité de mobiliser ou de jouir de ces droits déjà reconnus à tous.

Cette extension du statut égalitaire à la sphère socioéconomique a permis, sur la scène politique de l'identité, l'avènement de la politique de la différence. C'est-à-dire que cette nouvelle compréhension du concept de citoyen de deuxième classe, en ne se référant plus uniquement au droit formel, en créant le droit social et en politisant les rapports d'inégalité, permet aujourd'hui une nouvelle extension du statut égalitaire à la sphère culturelle et identitaire.

¹ Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p. 56.

² Beauchemin, Jacques, Gilles Bourque et Jules Duchastel. 1995. « Du providentialisme au néolibéralisme: de Marsh à Axworthy », dans *Cahiers de recherche sociologique*, no 24, p. 20.

3.1.1.2) La politique de la différence : l'égalité des cultures et des identités?

Aujourd'hui l'égalité de respect et les politiques d'égalité de statut, des cultures et des sexes, qui découlent du principe d'égale dignité, paraissent pour plusieurs, « inadaptées ». La politique de dignité universelle, en luttant pour des formes de non-discrimination serait « aveugle » aux façons dont les citoyens diffèrent entre eux¹. C'est cette non reconnaissance des différences qui est maintenant attaquée. Comme le pose Gutmann : que signifie pour les citoyens le fait d'être reconnus comme égaux dans le domaine de la vie politique alors que certains d'entre eux possèdent une identité culturelle différente (qui repose sur la langue, la culture ethnique ou la sous-culture déterminée par le sexe, l'âge, la condition ou le comportement)²? Ou encore, pour le formuler autrement :

Des citoyens à l'identité diverse peuvent-ils être présentés comme égaux si les institutions publiques ne reconnaissent pas cette identité particulière, mais seulement leur participation commune et générale aux libertés civiles et politiques, aux impôts, aux soins de santé et à l'éducation?³

La question de l'égalité, et corollairement celle de la liberté, se posent donc désormais sur le terrain de la culture et de l'identité. Les principes de liberté et d'égalité ont donc subi une nouvelle « extension ».

¹ Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p. 59. Charles Taylor a, au cours des dernières années, modifié sa pensée et, dans le contexte de nos sociétés déjà hautement différenciées, il semble dorénavant reconnaître des qualités au libéralisme procédural, au consensus par recoupement ainsi qu'à l'éthique politique minimale. Toutefois, ses critiques du principe de la neutralité bienveillante et de la liberté négative ainsi que sa défense d'une politique du bien commun (où ce dernier est modelé par les particularités historiques et nationales et met de l'avant une conception particulière de la vie bonne), demeurent pertinentes. En effet, ces critiques ont jeté les bases de la politique de la différence (partagées et discutées par de nombreux auteurs) et elles ont participé au virage pluraliste. Dans cette section, nous nous référons donc aux écrits précédant le virage dans sa pensée.

² Amy Gutmann dans l'introduction de : Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, p. 13.

³ Amy Gutmann dans l'introduction de : Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p. 14.

Les principes de liberté et d'égalité ont d'abord été revendiqués dans la sphère politique (et juridique) pour abolir l'Ancien régime, son principe d'honneur et son système fondé sur la hiérarchie et les privilèges. L'émancipation du sujet et l'acquisition d'une « citoyenneté pour tous » se sont effectuées à travers la reconnaissance en chacun de la raison et, par le fait même, d'une autonomie ainsi que par l'égalité des droits et l'égalité devant le droit. Ce processus s'est réalisé par une abstraction de l'ensemble des particularités et des différences de chacun – qui étaient à l'origine de la hiérarchisation des individus dans l'ancien régime – pour en arriver à l'idée d'une citoyenneté abstraite et universelle.

Après avoir été revendiqués pour abolir l'Ancien Régime et ainsi émanciper le sujet des liens patrimoniaux, instaurer les droits de l'homme (notamment le droit de propriété et le droit de vote) et donner à tous l'accès à la citoyenneté, ces principes ont subi, comme on l'a vu, une première extension à la sphère socioéconomique.

Cette deuxième « phase » de la représentation de ces principes, par la prise en charge publique du domaine social conjuguée à un discours éthico-politique portant sur la recherche d'une plus grande égalité (égalité des chances), ont, d'une part accéléré l'interpénétration entre les sphères privées et publiques, et d'autre part, fait apparaître et croître les programmes sociaux. Cette période est caractérisée par « [...] l'ouverture de l'espace législatif à la discussion des rapports de domination et l'implication de la sphère publique dans la promotion de l'égalité ».¹ Il en a alors résulté une grande politisation des espaces civique et civil d'où est né le droit social.

C'est justement par cette politisation des rapports d'inégalité, par cette naissance du droit social, par une nouvelle « définition » d'un citoyen de première ou de deuxième

¹ Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. « L'incorporation de la citoyenneté », dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, no 2, automne, p. 43.

classe ainsi que par l'ouverture de la discussion politique aux rapports de domination (à l'extérieur du droit formel et de l'égalité formelle) que la nouvelle transformation (la troisième « phase ») est maintenant possible.

L'exigence de reconnaissance des identités particulière découle de la politisation des rapports d'inégalité et elle se pose dans les termes de la lutte aux formes d'oppression (une forme d'oppression subtile qui aurait, jusqu'ici, été masquée). Il faut toutefois souligner que si la dynamique politico-identitaire caractérise la dynamique politique des sociétés contemporaines, la notion de reconnaissance (ou corollairement celle de l'altérité), pour sa part, n'est pas nouvellement conceptualisée. En effet, les questions liées à la rencontre d'autrui, à la perception ou à la reconnaissance de l'altérité ou encore celles concernant le respect mutuel des personnes ont fait l'objet de réflexions dès l'Antiquité¹ et, avec Hegel, la reconnaissance est même devenue le point d'ancrage d'une éthique². D'ailleurs, Charles Taylor s'est inspiré de la formulation hégélienne des conditions intersubjectives de l'apparition de la conscience de soi, tout en l'adaptant aux conditions concrètes de coexistence des sociétés contemporaines, afin d'asseoir sa politique de la différence³. La théorie hégélienne, en posant la communauté

¹ Comme le souligne Alain Policar, « [...] de l'Antiquité à Kant en passant par Adam Smith et David Hume, la morale pratique n'a nullement négligé les questions liées au respect mutuel des personnes ». p. 300. Par ailleurs, l'idée forte d'Hegel selon laquelle la conscience de soi dépend de l'expérience de la reconnaissance sociale serait « largement liée à sa lecture des travaux de Hobbes, de Machiavel, de Rousseau et, surtout, de Fichte [...] ». p. 300. Policar, Alain. 2003. « Politique de la reconnaissance », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, p. 300 à 302.

² Hegel, Friedrich. 1991. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Aubier, 565 pages.

³ Il faut également ajouter à cela que Hegel, en tentant de dépasser l'opposition entre Lumières et Romantisme, critique l'abstraction des théories contractualistes où l'État est conçu comme le résultat d'un processus qui, partant de l'individuel (en tant que pure singularité) est scindé de l'universel. Les contractualistes doivent alors poser la « volonté substantielle générale » (Hegel, p. 333), principe de l'État, hors de la « volonté subjective cherchant à réaliser ses buts singuliers » (Hegel, p. 334) Il serait alors inévitable, toujours d'après Hegel, de faire intervenir une contrainte extérieure pour réconcilier ce qui a d'abord été séparé, soit la « liberté universelle de tous » (Hegel p.334) et la « liberté singulière » comme « conscience réelle » (Hegel, p. 335). Hegel propose alors « [...] de prendre pour point de départ la communauté éthique elle-même comme seul sujet de droit, et non point la volonté individuelle dans sa singularité » (Renaut, p.340). À cet égard, il n'est point surprenant que Hegel ait pu constituer, pour un auteur comme Charles Taylor à l'époque où il critiquait le libéralisme

humaine en tant que communauté de reconnaissance et en reliant la conscience de soi à l'expérience de la reconnaissance sociale¹, peut effectivement servir de fondement à l'éthique de la reconnaissance ainsi qu'à l'idéal d'authenticité. Le désir d'être reconnu par l'autre se présente alors comme une exigence fondamentalement égalitaire. Il peut même se présenter sous le signe de la nécessité, il devient alors « un besoin vital, indispensable à l'épanouissement personnel et à la constitution d'une identité collective »².

L'exigence de reconnaissance (et de représentation de la diversité) de la dynamique politico-identitaire correspond donc à la recherche, sur le terrain de la culture, d'une plus grande égalité et d'une liberté plus réelle. Cette reconnaissance des différences culturelles se pose donc maintenant comme une condition de l'égalité. Dans cette logique, leur non-reconnaissance correspond donc à une forme de discrimination, voire d'oppression.

La thèse qui soutient la potentielle ou réelle oppression dans le champ culturel comporte trois arguments majeurs.

Elle avance d'abord l'idée selon laquelle, conformément à la théorisation de Hegel, l'identité et la reconnaissance seraient interreliées. En fait, il s'agit du constat de l'importance intrinsèque de la reconnaissance dans la constitution de l'identité d'un individu. L'identité, d'après le principe d'originalité de Herder (ou encore l'idéal d'authenticité), se construirait en partie intérieurement. C'est-à-dire que l'individu

« atomiste », une référence essentielle dans la formation de son « communautarisme ». Ce dernier a d'ailleurs consacré deux ouvrages à Hegel : *Hegel* et *Hegel and Modern Society*. Voir : Hegel, Friedrich. 2003. *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Presses universitaires de France, 500 pages. Et : Renaut, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Naissance de la modernité (tome 2)*, France : Calmann-Lévy, 455 pages.

¹ Hegel, Friedrich. 1991. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Aubier, chap. IV.

² Policar, Alain. 2003. « Politique de la reconnaissance », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, p. 301

tenterait d'être fidèle à lui-même en découvrant sa propre « mesure », sa propre manière d'être. Mais elle se construirait également par l'interaction, la rencontre, le dialogue avec les autres, ce que Mead appelait « les autres donneurs de sens »¹. Ainsi, l'identité d'une personne ou d'un groupe se formerait à partir des perceptions ainsi que de la reconnaissance, ou de la non-reconnaissance, d'un groupe (ou d'un individu) sur un autre (groupe ou individu). L'image que les individus se font d'eux proviendrait donc de celle qui leur est renvoyée par les autres, comme dans la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave².

La reconnaissance par autrui de l'identité d'un individu est si fondamentale que son absence « [...] peut infliger une cruelle blessure, en accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante »³. Puisque la reconnaissance produit ce que Axel Honneth nomme la confiance en soi, le déni de reconnaissance peut donc entraîner une destruction de l'identité personnelle⁴. De ce lien entre la formation de l'identité et la reconnaissance vient donc l'idée d'une oppression par le déni de reconnaissance. Charles Taylor résumait cet argument comme suit :

[...] une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoie une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes. La

¹ Mead, George Herbert. 1963. *L'esprit, le soi et la société*, Paris : PUF, 332 pages.

² Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p.43.

La dialectique du maître et de l'esclave (ou plutôt du maître, de l'esclave et de la vie, vie matérielle que Hegel appelle aussi « la Chose ») représente l'une des trois étapes du développement de la conscience de soi. Elle correspond au deuxième degré de cette progression, soit au moment de la reconnaissance (soi et un « autre soi ») – qui vient après le désir (soi et les choses) et avant la conscience universelle (soi et tous les « autres soi »). Toutefois, dans cette rencontre, « l'autre soi » est inégal; l'esclave ne reconnaît pas un alter ego mais un maître. Ce maître en est d'ailleurs un parce qu'il a en face de lui un « autre soi » (l'esclave) qui le reconnaît comme tel. Voir : Hegel, Friedrich. 1991. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Aubier, 565 pages.

³ Taylor, en tentant de démontrer l'importance vitale de la reconnaissance dans la construction de l'identité, défendait l'idée selon laquelle l'identité de l'individu est dialogique, donc qu'elle ne se constitue que par la médiation du rapport aux autres. Voir : Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion.

⁴ Honneth, Axel. 1996. « Reconnaissance », dans Canto-Sperber, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris : PUF, p. 1272-1278.

non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite.¹

Les tenants de la politique de la différence soutiennent que l'universalisme tel qu'on l'a compris jusqu'ici, en rejetant toute reconnaissance des différences au nom des idéaux de non-discrimination et d'égalité, entrerait paradoxalement en contradiction avec ses idéaux. Derrière le refus de reconnaître les identités particulières se dissimulerait une négation inconsciente des principes de l'égale dignité et de la non-discrimination que la négation des différences était pourtant censée promouvoir. Ils reprennent également l'essence de la critique de Tocqueville sur les contradictions internes à la démocratie lorsque celui-ci pressent que l'égalité des conditions est vouée toujours davantage à un ouvrage d'uniformisation des normes de comportement. C'est ainsi que les défenseurs de la politique de la différence formulent leurs critiques à l'égard de la neutralité bienveillante de l'État. Non seulement les libéralismes aveugles aux différences seraient hégémoniques et discriminatoires, mais en plus, ils ne seraient que le reflet et l'imposition d'une culture particulière, celle de la majorité, sous le couvert de l'universalisme.

Les tenants de la politique de la différence proposent alors de nouvelles compréhensions du principe d'égale dignité et de celle de reconnaissance. Plutôt que de renvoyer à ce qui est commun à tous, les idéaux d'égalité, de liberté et de non-discrimination (sous-entendu dans le principe d'égale dignité) devraient renvoyer à la reconnaissance d'une identité propre à chacun qui relève d'une culture particulière dans laquelle l'individu est situé. Cette proposition correspond à une nouvelle transformation de la représentation des principes de liberté et d'égalité. Cette troisième « phase » donne à l'exigence de justice un contenu qui va au-delà du sens traditionnel de l'idée de justice. En effet, il ne s'agit plus seulement de veiller à une « justice »

¹ Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p. 42.

socioéconomique par la (re)distribution équitable des richesses, mais également d'assurer (ou d'améliorer) la liberté et l'égalité culturelles en reconnaissant institutionnellement l'identité des groupes culturels et sous-culturels. Les défenseurs de la politique de la différence considèrent en effet que seule une politique de la reconnaissance permettrait de réaliser les idéaux de liberté, d'égalité, de dignité et de non-discrimination. Ainsi, en tant que théorie de la réalisation de soi, « [...] l'éthique de la reconnaissance prend en compte l'ensemble des conditions sociales et politiques qui préservent l'intégrité personnelle »¹.

Cette alternative représente toutefois une transformation majeure pour l'ensemble des principes au fondement de la démocratie (transformant du même coup cette dernière) puisqu'elle conduit – en plus de la transformation des principes de liberté et d'égalité – à un déplacement de l'idéal de l'universalisme. Ce qui devient universel et universellement digne de respect, ce n'est plus le potentiel humain, soit la raison (le statut d'agents rationnels), mais la capacité universelle de former et de définir sa propre identité en tant qu'individu et en tant que culture. Le besoin et l'exigence de reconnaissance seraient donc universels. À cet effet, Charles Taylor soutenait que « [...] la reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital »². Par conséquent, selon les défenseurs de la politique de la différence, la non-discrimination, la lutte contre la citoyenneté de deuxième classe, la liberté et l'égalité découleraient donc de la prise en compte des différences entre les individus et les groupes.

Cette réinterprétation des principes de liberté et d'égalité, par laquelle la lutte contre la domination et l'oppression s'effectue maintenant sur le terrain de la culture, représente une importante transformation. En s'attaquant au sujet universel abstrait, cette

¹ Renault, Emmanuel. 2004. *Mépris social : éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles : Éditions du Passant, 148 pages.

² Taylor, Charles. 1997. *Op. cit.*, p. 42.

transformation appelle une remise en cause générale du modèle « classique » de la démocratie représentative et questionne la capacité des sociétés de se représenter dans une certaine unité permettant à cette dernière, par une activité réflexive, de conserver une certaine visibilité et lisibilité du fonctionnement collectif.

La volonté de redynamiser la démocratie et de rendre les sociétés contemporaines plus représentatives du pluralisme viennent donc redéfinir l'idéal universaliste. La définition de l'universalisme s'éloigne de son contenu traditionnel (ce qui est commun à tous (la Raison), ce qui transcende l'individu) pour tendre vers une redéfinition autour de la capacité de tous de définir sa propre singularité. Dans cette conception, c'est alors la capacité de se singulariser (le pôle particulariste) qui devient universel. Le particularisme apparaît alors comme un nouvel universalisme. Cette redéfinition ne tend donc pas à appeler un ré-équilibre de la tension, mais plutôt à son effacement par la fusion des pôles universaliste et particulariste où chacun des termes finit par s'équivaloir. Contrairement à l'idée de synthèse des pôles par le sujet universel abstrait, où ce dernier – par la volonté générale (Rousseau) ou par le résultat d'une médiation et d'une abstraction – permet de reconnaître ce qui est commun et au-dessus des particularismes des membres d'une société, donc d'incarner l'universalisme par l'intégrale (et non l'addition) des particularismes, le phénomène actuel tend à faire disparaître la tension. Ce n'est donc pas tant l'équilibre de la tension entre universalisme et particularisme qui est questionné que, plus fondamentalement, l'existence même du pôle universaliste. Ce qui soulève, conséquemment, la question de la constitution de la communauté politique en tant que dépassement de la réalité sociologique de la société, dépassement de l'addition ou de l'amalgame d'individus particuliers.

3.2) Les effets concomitants qui ont facilité l'extension de l'égalité à la sphère culturelle

Les préoccupations actuelles relevant de la reconnaissance politique de la diversité découlent donc de l'extension de la valeur d'égalité qui est passée de l'égalité formelle à l'égalité socioéconomique puis culturelle et identitaire. Ces « extensions » de l'égalité sont notamment reliées au mode de régulation des rapports sociaux; elles ont d'ailleurs débuté avec le passage au providentialisme. Nous identifions quatre autres facteurs qui, en tant qu'effets concomitants, ont favorisé cette « extension » de l'égalité au champ culturel permettant, du même coup, un plus grand déploiement de la dynamique politico-identitaire.

Le premier est la posture du relativisme culturel. Le relativisme culturel est directement relié à la relation à l'autre et à sa (non)reconnaissance. Sous sa forme modérée, il permet la reconnaissance, malgré la singularité et les différences propres à chaque culture, de l'universalisme de la raison. La culture est ici comprise en termes de civilisation et la reconnaissance de l'égalité des cultures s'oppose à une vision évolutionniste des différentes sociétés et de leur destin. Sous sa forme radicale, une certaine interprétation du relativisme culturel fait glisser la signification du concept de culture de l'idée de civilisation à celle de système de valeurs, de langue, d'origine ethnique, de croyances, de pratiques, de conditions et de comportements *individuels*. Ce relativisme, en posant l'égalité culturelle ou sous-culturelle des individus, renforce la dynamique politico-identitaire.

Le deuxième se rapporte aux effets de la mondialisation et le troisième au mode de régulation néolibéral. Ces deux facteurs induisent des transformations politiques majeures, telles que la déterritorialisation de l'espace, le délestage de responsabilités traditionnellement propres aux États-nations et la dépolitisation progressive de la représentation de la société. Ces transformations modifient le rôle de l'État et

redéfinissent la souveraineté politique, la forme de la communauté ainsi que le mode de régulation des rapports sociaux. Dans ce contexte, les frontières de l'appartenance deviennent de plus en plus poreuses, les idées de communauté et de monde vécu tendent à devenir plus abstraites et la société tend à se vider de sa socialité. Les identités collectives tendent alors à être reformulées et le système politique tend à être surinvesti par le symbolique. Cette situation, nous le verrons, forge alors un contexte qui favorise l'extension de la valeur d'égalité au champ culturel ainsi que la formation de mouvements sociaux à fondement identitaire.

Les transformations des représentations et du rôle du droit dans la société canadienne, notamment par la constitutionnalisation de la Charte des droits et libertés, est le quatrième facteur. Ce dernier, en découpant en de multiples catégories toujours plus fines les différentes appartenances, au nom du droit à l'égalité et à la non discrimination, favorise la prise de conscience d'appartenances spécifiques et encourage, pour la revendication, la formation de groupes à fondement identitaire. Il s'ensuit un accroissement de l'importance de la régulation juridique des rapports sociaux aux dépens de la régulation politique. L'élargissement du rôle du droit contribue directement au déploiement de la dynamique politico-identitaire. Il devient même la nouvelle modalité de politisation des identités¹. Voyons de plus près ces quatre facteurs.

3.2.1) Le relativisme culturel

Le relativisme culturel n'est pas une nouvelle posture. Bien au contraire, elle participe même au fondement des sciences humaines. En effet, c'est en adoptant un tel point de

¹ Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna, p. 125.

vue qu'il devient possible de distinguer les traits qui relèvent du social, du psychologique ou du biologique. Cette posture se présente en alternative aux théories naturalistes qui tentent d'expliquer la diversité des comportements par l'hérédité ou la race et elle met l'accent sur les conditions sociohistoriques dans lesquelles les collectivités humaines évoluent. En refusant toute forme de pensée essentialiste, elle permet alors aux sociologues, par exemple, de tenter d'expliquer le social par le social.

Au début du 20^e siècle, l'anthropologue Américain Franz Boas¹, en s'opposant aux théories évolutionnistes selon lesquelles l'histoire de l'humanité procéderait d'un mouvement unique – où les sociétés dites « primitives » se situeraient au bas de l'échelle de l'évolution et les sociétés occidentales au niveau le plus élevé – est l'un des précurseurs du relativisme culturel tempéré. En effet, en combattant l'idée d'un modèle d'évolution unilinéaire, Boas défend l'égalité, la diversité et la singularité des cultures. Il considère que les sociétés doivent être envisagées dans leur spécificité, c'est-à-dire dans leur contexte culturel et historique spécifiques :

[...] une culture ne peut se comprendre que comme le résultat d'un processus historique ; déterminé dans chaque cas par le contexte social et géographique dans lequel se trouve un peuple et par la façon qu'a celui-ci d'exploiter le matériau culturel en sa possession – que ce matériau soit le produit de sa propre créativité ou qu'il lui vienne de l'extérieur.²

Dès lors, il ne s'agit plus de découvrir le « stade » d'évolution d'une culture ni « [...] d'ordonner les diverses manifestations culturelles selon une classification ascendante où chacune se verrait assigner la place qui lui revient »³. C'est ainsi qu'il affirme qu'il n'existe aucune primauté d'une culture sur une autre et qu'il défend alors l'idée de l'égalité des races et de la valeur intrinsèque de chaque modèle (*pattern*) culturel.

¹ Et à sa suite, d'importants anthropologues (qu'il aura formés) tels que : Ruth Benedict, Margaret Mead, Robert Lowie, Alfred Kroeber, etc.

² Boas, Franz. 2003. *L'art primitif*, Paris : A. Biro, p. 34.

³ Boas, Franz. 2003. *Op. cit.*, p. 35.

Tout en démontrant l'indépendance absolue entre les caractéristiques physiques de l'homme et les traits culturels des sociétés ainsi qu'en soulignant le caractère irréductible de chaque culture, Franz Boas reconnaît l'unité du genre humain. Il reconnaît l'universalisme de la raison en considérant que les processus mentaux sont fondamentalement les mêmes chez tous les hommes d'aujourd'hui, quelle que soit leur race, et quelles que soient les formes culturelles considérées :

[...] on ne trouve trace d'une organisation mentale inférieure chez aucune des races humaines existantes. Mon expérience personnelle [...] me conduit à penser que les processus mentaux de l'homme sont partout les mêmes, indépendamment de toute considération de race et de culture, et quelle que soit l'apparente absurdité des croyances et des coutumes.¹

Ainsi tout en affirmant l'originalité et la discontinuité de chaque culture il reconnaît, par la raison, l'unité du genre humain. C'est ainsi, par exemple, que dans sa contribution à la compréhension de « l'art primitif » il peut à la fois soutenir que l'attrait pour la beauté est universelle et que l'expression de cet attrait est particulier à chaque culture; ce n'est que l'expression de la beauté qui diffère d'une culture à l'autre².

Le relativisme culturel permet alors une transformation de la relation à l'autre puisqu'elle autorise une reconnaissance positive de l'altérité. Contrairement à l'évaluation de l'autre à l'aune de sa propre culture, où la différence ne peut être interprétée qu'en termes hiérarchiques (et fort probablement d'infériorité), la position relativiste permet d'affirmer, au-delà des différences, l'unité du genre humain³. En effet, les différences entre les civilisations, ne relevant plus de la biologie, sont d'ordre

¹ Boas, Franz. 2003. *Op. cit.*, p. 34.

² Boas, Franz. 2003. *Op. cit.*, p. 386.

³ Schnapper, Dominique. 1998. *La relation à l'autre : au cœur de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, p. 36 à 69.

culturel, elles sont le produit de l'action combinée des facteurs sociohistoriques et en aucun cas ces différences ne sont perçues en tant qu'indices de potentialités intellectuelles ou morales moindres. La pleine humanité de l'autre est reconnue, l'autre est un autre soi-même. Chaque culture est originale, certes, mais toutes ont la raison en commun. C'est ainsi, à la suite de Boas, que la thèse de l'égale dignité des cultures peut vraiment être posée et ainsi réaliser plus pleinement l'idée d'égale dignité des Hommes.

Toutefois, à partir des années soixante, il s'est développé un courant radical qui, en partant du relativisme culturel tempéré, finit par absolutiser les différences culturelles. Le différentialisme qui en émerge provient à la fois de l'expérience coloniale et de l'extension des conclusions de Franz Boas¹.

D'abord, l'expérience coloniale a montré que l'universalisme et l'égale dignité des cultures peuvent finalement être dévoyés, c'est-à-dire qu'ils peuvent laisser la place à une logique assimilationniste qui, sous prétexte d'égalité, nient l'identité de l'autre². L'universalisme est alors questionné et même accusé d'ethnocentrisme occidental³.

¹ Il est important de noter que l'acceptation d'un relativisme culturel, même sous sa forme radicale, bénéficie d'emblée d'une réception plutôt favorable puisque, en défendant l'égalité des cultures et des sous-cultures, il demeure hautement compatible avec les valeurs démocratiques fondamentales. C'est-à-dire que par la défense de la valeur démocratique d'égalité, ce courant est congruent, de manière générale, avec « les passions générales et dominantes » (Tocqueville), cohérent avec les « croyances axiologiques » (Pareto) des sociétés démocratiques. En ce sens, outre les constats de l'expérience coloniale, il n'est pas surprenant que ce courant ait fait l'objet d'une « attention sélective », qu'il ait trouvé des oreilles attentives auprès de toutes sortes de publics.

² Policar, Alain. 2003. « Particularismes et universalisme », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, p. 267.

³ Cette posture radicale, tout comme la position communautarienne et la politique de la différence, questionne l'universalisme. Toutefois, cette critique ne s'adresse pas à l'État dans sa « supposée » neutralité bienveillante puisque le relativisme culturel radical (dans un premier temps) s'intéresse à la diversité culturelle dans le sens large de « culture » qui se rapproche plutôt de l'idée de civilisation. Il ne s'agit donc pas ici de transformer l'identité nationale pour que celle-ci perde son caractère hégémonique, homogénéisant et dominateur qui s'impose à travers un sujet faussement universel et abstrait, mais plutôt d'une lutte contre la domination culturelle dans les termes de l'ethnocentrisme (et même souvent d'ethnocentrisme occidental). Cette lutte pour l'égale dignité des cultures n'est pas (en premier lieu) interne à la société, mais elle concerne les rapports entre des communautés culturelles de différentes sociétés.

En cherchant à dénoncer les méfaits de cet ethnocentrisme, les radicaux ont extrapolé les conclusions de Franz Boas quant à l'originalité et l'irréductibilité des cultures. En effet, ils soutiennent que chaque culture est si originale et si irréductible que chacune d'elle est une totalité qui ne peut être analysée qu'en unique référence à elle-même¹. C'est-à-dire qu'ils considèrent que chaque expression culturelle est si particulière qu'elle ne peut être comprise hors de son contexte d'usage. La reconnaissance de la non universalité des normes, des croyances et des pratiques ainsi que de leur inscription dans un contexte social, culturel et historique particulier² (propre au relativisme) devient telle dans la version radicale que « l'engagement à suspendre tout jugement moral tant qu'un effort n'aura pas été fait pour comprendre les croyances et pratiques culturelles de l'autre dans l'intégralité de leurs contextes culturel, matériel et historique »³ devient non pas insuffisant, mais impossible. L'acquisition de ce que Ruth Benedict a nommé une « conscience culturelle »⁴, ni même l'attitude d'ouverture, décrite par Cohen comme une ouverture à regarder l'autre avec un esprit ouvert, à apprendre avant de juger et à considérer sa propre culture avec un œil critique⁵, ne permettraient de saisir, analyser ou juger le système de croyances et de principes moraux. Tout usage « extracontextuel » d'un terme emprunté à une culture, c'est-à-dire

¹ Policar, Alain. 2003. « Particularismes et universalisme », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, p. 268.

² Et même dans un « contexte langagier » particulier. En effet, la perception serait influencée (ou même constituée) par les catégories de la langue (Whorf). C'est-à-dire que ce serait la langue qui, en créant des habitudes de paroles, organiserait et générerait des schèmes particuliers de pensée. Dès lors, les usagers de langues et cultures différentes relèveraient de mondes perceptuels différents. Whorf, Benjamin Lee. 1971. *Linguistique et anthropologie*, Paris : Gonthier, 228 pages. Et : Jourdan, Christine et Claire Lefebvre. 1999. « L'ethnolinguistique aujourd'hui : État des lieux », dans *Anthropologie et sociétés : L'ethnolinguistique*, Vol. 23, no 3, p. 5 à 13.

³ Turner cité dans : Massé, Raymond. 2000. « Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques : Pour un relativisme éthique critique », dans *Anthropologie et Sociétés : Anthropologie, relativisme éthique et santé*, vol. 24, no 2, p.15. Voir : Turner, T. 1997. « Human Rights, Human Differences: Anthropology's Contributions to an Emancipatory Cultural Politics », in *Journal of Anthropological Research*, vol. 53, p. 274 (p.273 à 291).

⁴ Benedict, Ruth. 1950. *Échantillons de civilisations*, Paris : Gallimard, 368 pages. En ligne : <http://accessbib.uqam.ca/cgi-bin/bduqam/transit.pl?bd=mono&noMan=02-1693627>

⁵ Cohen, Mark Nathan. 1998. *Culture of Intolerance: Chauvinism, Class and Racism in United States*, New Haven: Yale University Press, p. 126.

à l'extérieur d'elle, serait ethnocentrique¹. Les systèmes de croyances n'auraient de signification qu'à l'intérieur de la société même où ils sont en vigueur; que pour les membres de cette société partageant cette culture. Dès lors, il ne peut exister – sous peine d'ethnocentrisme – d'étalon pour évaluer, comprendre, analyser ou juger les différentes cultures. Pour Herskovits, « les jugements sont basés sur l'expérience et chaque individu interprète l'expérience dans les limites de sa propre enculturation »². Niant l'existence de toute vérité absolue, le relativisme postule alors qu'il n'existe pas de façon valable de juger des cultures différentes du fait que tous les jugements sont, par définition, ethnocentriques³. En conséquence, les peuples de cultures différentes vivent dans des univers incommensurables.

Ainsi, les radicaux vont plus loin que les critiques traditionnellement adressées à l'universalisme abstrait et au rationalisme politique selon lesquelles il est impossible de juger dans l'abstrait les lois, les règles ou les usages d'une autre société sans prendre en compte les circonstances locales de leur émergence. Dans cette perspective les formes de subdivision du pouvoir, les règles, le sens des actions et les usages d'une autre société ne peuvent pas être appréhendés selon des principes abstraits et universels puisque ce sont les circonstances locales, l'histoire et les traditions qui donnent aux règles et aux principes leurs caractères⁴. Cette position, à la différence du relativisme culturel radical, n'implique toutefois pas un enfermement culturel puisqu'il est encore possible d'appréhender les règles et les usages d'une autre culture en autant que les

¹ Winch, Peter. 1990. *The idea of social science and its relation to philosophy*, London: Routledge, 143 pages.

² Herskovits, Melville Jean. [1948] 1967. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris : Payot, p. 54.

³ Gellner, Ernest. 1985. *Relativism and the social sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 200 pages.

⁴ Nous pensons ici aux critiques formulées au rationalisme politique et à l'universalisme abstrait inspirées de celles de David Hume ou Edmund Burke. Hume, David. 1993. *La morale. Traité de la nature humaine III*, Paris : GF-Flammarion, 268 pages. Burke, Edmund. 1989. *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris: Hachette, 812 pages.

circonstances locales soient prises en compte, qu'ils soient reconnus comme diverses et qu'on leur assigne un contenu consistant et substantiel¹.

Les conséquences de la radicalité de cette posture du relativisme culturel sont nombreuses. Elle limite d'abord grandement l'ambition de la science (des sciences humaines) quant à la volonté de comprendre et d'expliquer le réel. En effet, puisque l'interprète ne peut s'émanciper de ses présuppositions ni comprendre un système de croyances ou des expressions n'appartenant pas à sa culture, la description d'une culture différente de la sienne est, par conséquent, inenvisageable. Les tentatives de description et de compréhension de la réalité se réduisent alors à des interprétations, à des séries de propositions, entièrement dépendantes des conditions d'énonciations et des particularismes historico-culturels de l'énonciateur. « Dans une telle approche accordant à la subjectivité un privilège définitif, le but de l'observateur est, à partir de la perspective qui lui est propre, d'interpréter le réel et, en aucune façon de l'expliquer »². Le savoir des sciences humaines est alors privé de toutes prétentions explicatives ainsi que de toute validité. Cette absence d'objectivité et de vérités scientifiques ouvre la porte aux interprétations infinies, le chercheur se contente alors d'observer la diversité des mœurs et des pratiques sans tenter d'expliquer ces différences.

Cette posture remet en cause le projet scientifique de compréhension du monde au point où même la spécificité de la science moderne peut être considérée comme une conception du monde parmi d'autres. En effet, la pensée rationnelle et la méthode scientifique, dans cette perspective, ne seraient finalement pas autre chose que des formes culturellement déterminées d'ethnoscience³. Le relativisme culturel radical, en

¹ Villey, Michel. 1976. *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris: Dalloz, p. 132. Nous y reviendrons dans la section sur Burke du Chapitre 3.

² Policar, Alain. 2003. *Op. cit.*, p. 269.

³ Marcus, George and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critic: an Experimental Moment in the Human Science*, Chicago: Chicago University Press, 205 pages. Clifford, James and

mettant en évidence la culturalisation de toute pratique scientifique, comporte donc un versant épistémologique et, en ce sens, il devient une théorie de la connaissance¹.

Les déconstructionnistes et les postmodernistes soulignent à cet égard qu'il n'existe pas de mode de connaissance qui déborde l'expérience directe qu'a l'individu de la réalité. Toute pratique scientifique est alors nécessairement médiatisée par son inscription dans un contexte culturel et historico-politique particulier. Et ce, peu importe l'effort du chercheur pour atteindre une certaine objectivité scientifique et rigueur méthodologique. Le lieu d'où parle une personne n'est jamais indifférent; il n'existerait donc aucune précaution, aucune méthode ni aucun lieu qui permettrait à un individu de transcender sa culture pour se situer minimalement au-delà de sa société et de sa culture pour lui permettre de saisir et comprendre le monde d'un point de vue extérieur². Le choix de l'objet, son découpage, les formes des questions posées, l'ensemble de la pratique scientifique est tant teintée par l'inscription du chercheur à l'intérieur d'un contexte historico-culturel particulier que les déconstructionnistes et les postmodernistes en viennent à rejeter le concept même de réalité³.

D'un relativisme culturel radical, qui s'attaque à l'impérialisme culturel découlant de l'imposition d'un universalisme ethnocentrique, dominateur et discriminant, on en arrive finalement à un relativisme scientifique. Ce dernier, outre les observations sur la domination culturelle, est également renforcé par un contexte socioculturel et théorique

George Marcus. 1986. *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 305 pages.

¹ « Relativism is basically a doctrine in the theory of knowledge : it asserts that there is no unique truth, no unique objective reality. What we naively suppose to be such is but the product – exclusively, or in some proportion, which varies with the particular form of relativism takes – of the cognition apparatus of the individual, community, age or whatever. » Gellner, Ernest. 1985. *Relativism and the social sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, p.84.

² Bibeau, Gilles et Noëlle De Roo Lemos. 1984. « Présentation », dans *Anthropologie et Sociétés : Comprendre et modifier*, Vol. 8, no 3, p. 1 à 7.

³ Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism or the Cultural logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 438 pages.

particuliers qui ont tous deux participé à une révolution intellectuelle dans la réflexion sur la science ainsi que sur sa représentation.

Vers la fin des années soixante, les représentations de la science et du progrès (son optimisme positiviste) ainsi que la valeur sociale de l'activité scientifique, son objectivité et ses réalisations ont été, pour la première fois, largement questionnés ; et ce, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de la communauté scientifique. Ce « désenchantement » de la science et de ses bienfaits provient de ses liens avec la menace atomique, les armes chimiques, la guerre (du Vietnam), l'utilisation militaire de recherches (en psychologie par exemple), la détérioration de l'environnement naturel et social, etc. ainsi que des limites de la croissance économique. Comme le rappelle Jean-Jacques Salomon :

« The "golden age" of science policy [...] came to a end in 1968-1969 in the aftermath of the detente, the student's revolt, the growing awareness of the limits of economic growth, and the American fiasco in Vietnam, where indeed the systematic application of the methods and products of scientific and technological research proved to be incapable of controlling a war of popular resistance. [...] Because of its link with atomic threat, with war, with the deterioration of natural and social environment, and with the quantitative demands of economic growth, science was suddenly attacked from all sides, jointly by the conservative and radical points of view; the extreme right wing denounced it as the costly pastime of high professionals who could not care less about economic rentability and industrial development, and the extreme left denounced it as an instrument of military and economic domination disregarding society's real needs and all the more dangerous in that helped to satisfy imaginary or ostentatious needs. »¹

La réflexion sur la science qui s'est alors entamée porte tout à la fois sur les abus de la science, le caractère idéologiquement neutre de l'activité scientifique à l'égard de ses

¹ Salomon, Jean-Jacques. 1977. « Science Policy Studies and Development of Science Policy », in Spiegel-Rösing, Ina and Derek de Solla Price (eds.), *Science, Technology and Society*, London: Sage, p. 56.

conséquences ainsi que sur la définition des priorités de la recherche scientifique¹. La science, ses utilisations, ses conséquences sociales, la responsabilité sociale des scientifiques, l'idéologie inhérente à la communauté scientifique et aux représentations sociales qui s'y rapportent, bref, l'ensemble de l'institution scientifique en lui-même est alors largement questionné² entraînant dans son sillage des interrogations et des critiques quant à son élitisme ainsi qu'à l'usage social de l'expertise qui y est associée³.

À ces « déceptions » et critiques de la science et du progrès préexiste un contexte théorique, initié par Thomas Kuhn en 1962, qui a provoqué une révolution intellectuelle dans la réflexion sur la science. Ce dernier développe, dans *La structure des révolutions scientifiques*, l'idée selon laquelle toute recherche scientifique se situe à l'intérieur de cadres intellectuels qu'il nomme « paradigmes »⁴. Ce dernier représente donc tout l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues, d'outils conceptuels, de techniques et de méthodes qui sont communes aux membres d'un groupe scientifique donné ainsi que « [...] les solutions concrètes d'énigmes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que bases de solutions pour

¹ Dubois, Michel. 2001. *La nouvelle sociologie des sciences*, Paris : PUF, p. 29.

² Plusieurs scientifiques s'engagèrent d'ailleurs politiquement sous la bannière de la responsabilité sociale du scientifique. Voir : Salomon, Jean-Jacques. 1977. *Op. cit.*, p. 56.

³ Nous pensons ici à la critique marxiste de la science selon laquelle la connaissance ne serait pas indépendante de la nature interne de la société et de ses rapports de classes. L'élite scientifique, conséquemment, représenterait une entité ayant pour fonction de « diriger la production et la monopolisation de savoir scientifique [...] en fonction des directives de l'État et des intérêts bourgeois en général »; elle participerait donc à la reconduction de l'idéologie dominante en « naturalisant » les hiérarchies sociales. Voir : Collectif Impascience. 1977. « L'élite scientifique », *Impascience*, no 7, p. 49 à 51. Voir également plusieurs livres et articles de Hilary et Steven Rose, dont : Rose, Hilary. 1977. *L'idéologie de/dans la science*, Paris : Éditions du Seuil, 264 pages.

⁴ Il est intéressant de souligner que l'apparente parenté entre le concept de « paradigme » de Kuhn avec celui de « systèmes culturels » des anthropologues : « Ces « paradigmes » sont comparables aux « systèmes culturels » dont parlent les anthropologues, c'est-à-dire des ensembles flous de principes, de croyances et de valeurs collectives sur lesquels s'appuient l'identité de toute communauté humaine. C'est pourquoi il est difficile de discuter de leur supériorité relative : comme les « cultures », ils seraient incommensurables ». Voir : Boudon, Raymond et Maurice Clavelin. 1994. « Les facteurs sociaux de la connaissance scientifique : fin d'une révolution? », dans *Le relativisme est-il résistible? Regards sur la sociologie des sciences*, Paris : PUF, p.8.

les énigmes qui subsistent dans la science normale »¹. Dès lors, l'identification des « énigmes », les questions de recherche et leurs découpages, les manières de voir, les interprétations possibles et même les perceptions sont orientés et encadrés par l'acquisition des paradigmes en vigueur :

[...] les paradigmes fournissent aux scientifiques non seulement une carte, mais aussi certaines directives essentielles à la réalisation d'une carte. En apprenant un paradigme, l'homme de science acquiert à la fois une théorie, des méthodes et des critères de jugement, généralement en un mélange inextricable. C'est pourquoi, lors des changements de paradigme, il y a généralement déplacement significatif des critères déterminant la légitimité des problèmes et aussi des solutions proposées.²

En ce sens, les croyances scientifiques ne seraient pas tant d'origine objective que conventionnelle.

Cette réflexion sur la science et ses multiples interprétations³ ont amené, à terme, certains penseurs (sceptiques, postmodernes, sociocognitivistes, partisans du

¹ Kuhn, Thomas S. 1983. *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris: Flammarion, p.238.

² Kuhn, Thomas S. 1983. *Op. cit.*, p. 155.

³ La théorie kuhnienne a fait l'objet de multiples interprétations. Michel Dubois retrace trois réappropriations importantes (de la part d'acteurs collectifs) de cette théorie. Il y a le paradigme comme structure sociale interne (tradition mertonienne), le paradigme comme principe de « l'interdépendance » des facteurs sociaux et cognitifs (le groupe PAREX), puis finalement le paradigme comme « cadre culturel » (les groupes du programme fort et du socioconstructivisme). Dans le cadre de cette dernière interprétation, « la notion de paradigme n'est plus interprétée comme une expression de la diversité analytique des facteurs qui concourent au développement des théories scientifiques, mais comme celle du *caractère fondamentalement culturel de l'activité scientifique*. L'analyse paradigmatique proposée par Kuhn représente la légitimation d'une approche culturaliste des sciences pour laquelle la culture n'est pas le contexte de la recherche, mais la recherche elle-même. Autrement dit, à chaque communauté scientifique correspondrait un ensemble unitaire de croyances et conventions collectives définissant ce qui est vrai ou non, significatif ou non, justifiable ou non – ensemble généralement désigné par les notions de « cadre socioculturel » ou cadre « sociocognitif ». » (Dubois, p.48). Ce caractère « anthropologique » attribué à la démarche de Kuhn dans cette interprétation conduit, par exemple, Collins à conclure à la quasi incommunicabilité entre des groupes culturellement différents puisque ces derniers partagent des « paradigmes » différents, ou, dans la terminologie de Wittgenstein, ils vivent à l'intérieur de formes de vie différentes (Collins, p.15). Semblablement pour Bloor, l'analyse paradigmatique proposée par Kuhn montre clairement que la régression à l'infini des justifications scientifiques s'achève dans une forme de vie (Bloor, p. 27). Les différents éléments de cette relecture de la théorie kuhnienne – la référence à l'anthropologie, la

« programme fort ») à conclure que toutes les vérités, mêmes scientifiques, sont culturelles et locales, qu'elles se réduisent donc, à peu de choses près, à un ensemble de points de vue incommensurables. S'il n'y a que des ethnovérités, ethnovaleurs, ethnométhodologies et ethnosciences, éthique esthétique et épistémologie ne peuvent qu'être traitées comme des illusions¹. À cet égard, certains, dont Feyerabend, vont même jusqu'à remettre en cause la possibilité d'une démarcation entre la science et le conte ou le mythe : la représentation que la science propose du monde ne serait pas plus fiable que celle que véhiculent les mythes².

Cette absence d'objectivité en matière de jugement moral quant aux principes, coutumes, croyances propres à une culture d'une part et l'absence d'objectivité scientifique d'autre part ne soulèvent pas des enjeux que pour la science. Le relativisme culturel radical n'empêche pas seulement le chercheur de s'émanciper de ses préjugés et de comprendre un système de croyances ou de manières d'agir différents du sien, mais il implique également l'impossibilité, pour tout individu partageant cette culture, d'adopter une distance critique vis-à-vis de sa manière de vivre³. En effet, les tenants

filiation Wittgenstein-Kuhn, l'identification entre les concepts de « paradigme » et de « forme de vie » – se retrouvent avec quelques nuances chez les membres du groupe socioconstructiviste. Pour les auteurs de *La vie de laboratoire*, il s'agit d'importer vers l'étude des sciences et des techniques la démarche ethnologique, et partant, de restituer la dimension culturelle des pratiques scientifiques (Latour et Woolgar). « La magie un peu trouble du mot « paradigme » tient dans cette double signification : il désigne une certaine manière de concevoir et de percevoir le monde, arbitraire, cohérente et irréductible à toute autre, mais également une organisation sociale [...], tout devient inextricablement sociocognitif : les arguments, les preuves, les problèmes de recherche ne sauraient être séparés du jeu social dont ils sont partie prenante » (Latour et Callon, p.18). Dubois, Michel. 2001. *La nouvelle sociologie des sciences*, Paris : PUF, 256 pages. Collins, Henry M. 1985. *Changing order. Replication and induction in scientific practice*, London : Sage Publications, 187 pages. Latour, Bruno et Steve Woolgar. 1988. *La vie de laboratoire : la production des faits scientifiques*, Paris : La Découverte, 299 pages. Callon, Michel et Bruno Latour (dir). 1990. *La science telle qu'elle se fait : anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris : La Découverte, 390 pages.

¹ Boudon, Raymond. 1994. « Les deux sociologies de la connaissance scientifique », dans Boudon, Raymond et Maurice Clavelin (dir.). *Le relativisme est-il résistant? Regards sur la sociologie des sciences*, Paris : PUF, p. 39.

² Jacob, Pierre (éd) et Paul K. Feyerabend (et al.). 1996. *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme : Essais de philosophie des sciences*, Paris : Gallimard, p. 281.

³ Policar, Alain. 2003. *Op. cit.*, p. 269.

du relativisme culturel radical, en refusant les jugements normatifs interculturels, défendent un relativisme moral qui, finalement, « s'enracine dans la subordination de l'individu à la communauté »¹. Cette sujétion de l'identité individuelle à l'identité culturelle réduit cette dernière à l'appartenance socioculturelle et, finalement, elle dépouille les individus de la raison, soit de leur capacité à être des sujets libres et autonomes n'acceptant de se soumettre qu'aux structures et aux lois créées avec leur consentement. Cette posture réduit donc la capacité des individus d'être le fondement de leurs normes, de leurs représentations ainsi que d'être la seule source de leurs valeurs. C'est donc en posant la culture comme une totalité « fermée » où la valeur des principes moraux ou des usages sociaux ne sont liés qu'au fait de les partager et d'appartenir à cette communauté culturelle que les individus perdent leur capacité à se hisser au-dessus de leurs codes culturels.

Le relativisme culturel radical, en critiquant l'universalisme assimilationniste, paternaliste et dominateur de type impérialiste ou colonial, rejette donc finalement le rationalisme et réfute aux individus la capacité de déterminer les critères de signification et de vérité ou d'en prendre une distance critique par l'exercice de la raison. Cette récusation du rationalisme s'accompagne alors nécessairement d'une essentialisation des cultures. La présomption d'homogénéité du corps social qui en découle nie la différenciabilité individuelle. Le relativisme culturel (et le relativisme éthique qui en est largement tributaire) se représente alors comme un tout homogène partagé par l'ensemble d'un groupe (ethnique, culturel, etc.) à la suite d'un processus d'enculturation où tous ne seraient soumis qu'à un seul système de croyances, un seul système de principes moraux². Il en résulte une absolutisation des différences

¹ Policar, Alain. 2003. *Op. cit.*, p. 268.

² Raymond Massé dénonce justement ce « repli frileux » de plusieurs anthropologues derrière le paravent du relativisme. Il propose de substituer une tolérance critique à la tolérance pure qui découle du relativisme. Pour ce faire, il considère qu'il est nécessaire d'aborder l'éthique, non pas dans un univers philosophique désincarné, mais bien comme le lieu d'expression des rapports de forces entre divers sous-groupes sociaux à l'intérieur d'une même société. Massé, Raymond. 2000. « Les limites

collectives, une tendance vers une naturalisation culturaliste de ces différences ainsi qu'une catégorisation fixe des individus qui présuppose une « déréalisation » de la dimension de l'individuel. C'est-à-dire, comme le décrit Pierre-André Taguieff : un « [...] processus de dissolution de l'individuel comme tel dans une entité collective qui seule existerait réellement, et de façon telle qu'on pourrait la dire permanente : « race », « ethnie », « culture » / « civilisation », « mentalité », « peuple », etc. [...] »¹.

Même si le différentialisme culturaliste peut paradoxalement déboucher sur du racisme², le relativisme, tempéré comme radical, pose la culture au centre de ses analyses et, chacun à leur manière, tente de promouvoir l'égalité et la non-hiérarchisation des cultures.

D'une lutte contre le déterminisme biologique et d'une lutte contre l'impérialisme culturel, il s'est opéré un glissement qui étend aux systèmes de valeurs des conclusions relatives aux cultures : d'égalité des cultures (dans le sens près de civilisation) on en arrive à l'égalité culturelle (qui se rapporte à la langue et à l'ethnie des *individus*, mais

d'une approche essentialiste des ethnoéthiques : Pour un relativisme éthique critique », dans *Anthropologie et Sociétés : Anthropologie, relativisme éthique et santé*, vol. 24, no 2, p. 13 à 33.

¹ Taguieff, Pierre-André. 1988. *La force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris : La Découverte, p. 316.

² En effet, les idées d'incommunicabilité et d'incommensurabilité des cultures comportent finalement la potentialité de « racisme de fermeture ». À cet égard, Taguieff constate d'ailleurs l'apparition de nouvelles formes de racisme à partir de l'idéologie différentialiste et de l'idéologie identitariste. Il ne s'agit point d'une réactivation du racisme colonial, autoritaire et paternaliste, mais de l'intégration, dans un discours populiste, des thématiques de la défense du droit à l'identité des peuples ainsi que de l'affirmation exclusive des différences (p. 14). Loin du racisme inégalitaire ou assimilationniste, le racisme différentialiste substitue les notions « d'ethnie » et de « culture » à celle de « race » et le concept de « différence » à celui « d'inégalité » : « La « racialisation » des lexiques de la culture, de la religion, des traditions et des mentalités, voire des imaginaires spécifiques, a produit le surgissement d'une grande diversité de reformulations non expressément biologisantes du racisme. Le discours raciste s'est pour ainsi dire « culturalisé » ou « mentalisé », en abandonnant (parfois de façon ostentatoire) le vocabulaire explicite de la « race » et du « sang », en délaissant donc les rituelles métaphores biologiques et zoologiques. Mais, en se substituant à la notion zoologique de « race », la notion de « culture » implique un déplacement de problématique et une refonte complète de l'argumentation anti-universaliste. » (p. 15). Taguieff, Pierre-André. 1988. *La force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris : La Découverte, 645 pages.

également à leurs valeurs, leurs pratiques, leurs conditions ou leurs comportements). Les attitudes d'ouverture et de tolérance (tempérée ou pure) sont alors revendiquées pour les membres d'une culture ou d'une sous-culture particulière à l'intérieur d'un même État substituant ainsi le paradigme identitaire au paradigme culturel à la base de cette posture.

En ce sens, le relativisme culturel participe à « l'extension » de la valeur d'égalité à la sphère culturelle ainsi qu'au déploiement de la dynamique politico-identitaire et de son souci égalitaire de représentation de tous dans sa lutte contre toute forme de domination culturelle et identitaire.

3.2.2) La mondialisation

La mondialisation économique, culturelle et politique ainsi que le mode néolibéral de régulation des rapports sociaux forgent également un contexte qui favorise l'extension de la valeur d'égalité au champ culturel, la transformation des modalités de la participation (im)politique citoyenne¹ ainsi que la formation de mouvements sociaux à fondement identitaire.

En effet, le déploiement de la dynamique politico-identitaire puise des forces dans une dynamique globale marquée par la mondialisation des marchés et des moyens de communication. Comme le pose Jocelyn Maclure :

Qu'advient-il des nations minoritaires, comme le Québec, lorsque l'État keynésien peut de moins en moins réguler une économie naguère dite nationale et lorsque le rouleau compresseur des médias de masse ignore et transgresse les frontières culturelles des nations? Comment circonscrire

¹ Rosanvallon, Pierre. 2006. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris : Éditions du Seuil, 344 pages.

l'authenticité d'une nation lorsque les mouvements migratoires internationaux font de la polyethnicité et de l'hybridité la norme plutôt que l'exception et que les réseaux d'appartenance et d'identification des « nationaux » se régionalisent, s'internationalisent, se virtualisent et, par le fait même, se multiplient?¹

Il en va de même pour la participation citoyenne qui, elle-aussi, se déterritorialise – au point où certains penseurs, dont James Tully et Catherine Colliot-Thélène, tentent de reconstruire la notion de citoyenneté autour de la participation civique sans, ou plutôt hors, référence à la communauté politique².

La mondialisation induit des transformations qui, en construisant une « virtualité réelle » à travers des flux mondiaux de capitaux et de pouvoirs ainsi que des réseaux médiatiques, brouillent les frontières de l'appartenance³. Les principales transformations engendrées par la mondialisation qui remettent en cause les processus mêmes de construction de l'identité et qui favorisent un nouveau type de participation citoyenne sont celles qui touchent à la représentation de l'espace, du temps ainsi qu'au rôle, à la légitimité, à la forme, à la souveraineté et à la représentation de l'État.

En facilitant et en accélérant les échanges des biens matériels et immatériels la mondialisation rend les frontières poreuses et perméables. La diffusion spatiale des capitaux, du pouvoir, de l'information, des biens, des services, des systèmes intellectuels, culturels, politiques et symboliques prolonge ses ramifications au-delà des frontières de l'État-nation pour s'étendre à l'ensemble du globe.

¹ Maclure, Jocelyn. 2000. *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal : Québec Amérique, p. 22

² Leydet, Dominique. 2014. « Une citoyenneté démocratique sans Demos », conférence donnée dans le cadre du cycle conjoint de conférences *Le Cosmos a-t-il besoin d'un Demos?* De la Chaire MCD et de la Chaire UNESCO, UQAM. Voir également : Tully, James. 2009. *Public Philosophy in a New Key. Vol. II : Imperialism and Civic Freedom*, Cambridge, Angleterre: Cambridge University Press, 384 pages. Et: Colliot-Thélène, Catherine. 2011. *La démocratie sans Demos*, Paris : Presses universitaires de France, 213 pages.

³ Castells, Manuel. 1999. *Le pouvoir de l'identité : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 538 pages.

L'extension du champ spatial n'est pas nouvelle, elle a existé, par exemple, dans les Empires ou les colonies. Mais contrairement à ces constructions, le phénomène actuel est caractérisé par l'absence d'une base politique¹. Si l'internationalisation des échanges est ancienne, la concentration monopolistique des firmes et des activités économiques, pour sa part, est récente². À la différence des anciens échanges marchands, l'extension actuelle du champ spatial entraîne des transformations de certaines caractéristiques fondamentales de l'économie telles que : l'accroissement des investissements directs à l'étranger, la transnationalisation des corporations ainsi que la financiarisation exponentielle du capitalisme.

La création de valeur ajoutée des biens ou des services, par le biais des firmes transnationales, coïncide alors de moins en moins avec un territoire unique. Les mouvements de capitaux se multiplient reliant ainsi étroitement et instantanément les divers marchés monétaires et financiers, et ce, sans distinction d'origine des intervenants.

Les devises poussent d'ailleurs cette interdépendance à l'extrême : « quelles que soient leur place de cotation, la logique de confrontation globale offre/demande [...] conduit à l'unicité du cours »³. Les devises des divers pays se retrouvent alors, à l'image du modèle néoclassique, en concurrence pure et parfaite. Cette concurrence, pourtant mondiale, fait appel, tout comme pour un marché circonscrit territorialement, aux caractéristiques d'atomicité, de fluidité, de transparence et d'homogénéité.

¹ Braudel, Fernand. 1985. *La dynamique du capitalisme*, Paris : Édition Arthaud, 120 pages.

² On les situe généralement dans les années 1980 en Europe. Voir : Amirou, Rachid. 2004. *Imaginaire de la mondialisation et reconnaissance culturelle*.

En ligne : http://www.ugac.ca/Classiques_des_sciences_sociales

³ Flageul, Noël. 2003. « Mondialisation » dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris: Armand Colin, p. 220.

L'« espace des lieux », c'est-à-dire celui de l'expérience humaine, de l'interaction sociale et de l'organisation politique sur la base de la contiguïté physique se retrouve en opposition avec « l'espace des flux », espace propre aux processus de la mondialisation¹. L'espace des flux, espace abstrait loin de la réalité des expériences individuelles, hors territoire national et plus ou moins hors contrôle politique, est celui qui organise la plupart des processus dominants propres à la mondialisation. C'est-à-dire qu'une partie du pouvoir, du capital et de l'information se retrouvent concentrés dans cet espace. La division des lieux crée alors deux logiques spatiales distinctes qui s'opposent et qui soustraient des pans déterminants d'activités de l'autorité et du contrôle politique. Comme le souligne Castells :

La disjonction entre les deux logiques spatiales est un mécanisme fondamental de domination dans nos sociétés, parce qu'elle transfère les processus décisifs, économiques, symboliques et politiques, hors du champ où il est possible de construire un sens social et d'exercer un contrôle politique.²

Tout comme « l'espace des lieux » et « l'espace des flux », la mondialisation crée une deuxième logique temporelle, que Manuel Castells nomme le « temps intemporel », qui s'oppose à ce qu'il appelle le « temps de l'horloge ». Le « temps intemporel » est caractérisé par sa compression, l'instantanéité, ou encore par l'introduction d'une certaine discontinuité (les liens hypertextes par exemple). Pour sa part, le « temps de l'horloge » est le temps spécifique de la grande industrie (capitaliste ou étatiste) et il comporte deux attributs majeurs : la succession chronologique des événements ainsi que la soumission des comportements humains à un calendrier prédéterminé, ce qui conduit alors à raréfier l'expérience hors de la mesure institutionnalisée³. Ainsi, outre l'espace, le contrôle sur le temps devient également en enjeu. En effet, tout comme

¹ Castells, Manuel. 1999. *Le pouvoir de l'identité : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, p. 155.

² Castells, Manuel. 1999. *Opus cit*, p. 156.

³ Castells, Manuel. 1999. *Opus cit*, p. 157.

pour l'espace, il existe un décalage entre le temps des individus et le temps des flux mondiaux abstraits des capitaux, des pouvoirs et des informations.

Les transformations des logiques spatiale et temporelle créent une opposition entre le monde vécu des individus et le monde abstrait des échanges et, globalement, le monde des processus de la mondialisation. Elles participent également à l'érosion de la souveraineté de l'État puisque ce dernier perd graduellement le monopole qu'il détenait sur les procédés d'organisation de l'espace et du temps. Ces deux repères jadis capturés par l'État sont donc maintenant de plus en plus contournés par les flux mondiaux des capitaux, des biens, des services, des technologies de communications et d'informations¹. La mondialisation remet donc en cause la souveraineté de l'État quant à sa capacité de déterminer la nature et la localisation de la communauté politique. En effet, l'État ne peut plus se représenter en tant que seul garant de l'ordre par la fixation des normes dans un espace et un temps déterminés.

[...] La mondialisation dont les principales manifestations sont la globalisation des marchés et de la production, la transformation de l'espace-temps à travers l'innovation technologique et une certaine réflexivité de ces mouvements telle qu'elle se manifeste dans l'homogénéisation culturelle, induit une logique interne à chaque société qui questionne à la fois le principe de sa totalité et celui de l'articulation des éléments qui la composent. Elle est concrètement vécue comme « espace déterritorialisé » pendant que les limites territoriales perdent qualitativement de leur pertinence dans la structuration du pouvoir des États et que ceux-ci s'affaiblissent mais de manière très disparate.²

La compression de l'espace et du temps qui interrelie les marchés financiers et monétaires du monde entier crée une interdépendance économique qui entache la souveraineté de l'État. Pour maintenir une certaine stabilité sur le marché monétaire et,

¹ Castells, Manuel. 1999. *Opus cit*, p. 295.

² Boulad-Ayoub, Josiane. 2003. « Introduction : souveraineté et mondialisation », dans Boulad-Ayoub, Josiane et Luc Bonneville (dir.), *Souveraineté en crise*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 9-10.

conséquemment, dans l'investissement international et le commerce mondial, les différentes devises se retrouvent systématiquement coordonnées. Ainsi, les taux de change sont systématiquement interdépendants. Les différents pays ne peuvent en faire fi et les politiques monétaires en sont influencées. Cette interdépendance déteint sur les politiques budgétaires et, finalement, sur plusieurs éléments de politiques économiques.

Et si les politiques monétaires sont, sous une forme ou une autre, harmonisées à un niveau supranational, les taux de base et, en définitive, les politiques budgétaires le sont ou devront l'être aussi. Il s'ensuit que chaque État-nation perd et continuera à perdre le contrôle d'éléments fondamentaux de sa politique économique.¹

Le contrôle économique s'avère ainsi, dans ce contexte de mondialisation, de plus en plus difficile à exercer par les États. L'interdépendance économique renforcée entre les pays restreint à l'évidence l'aptitude de ces derniers à définir des objectifs spécifiques de politique monétaire ou même budgétaire².

Cette interdépendance et cette compression de l'espace se font également sentir par la transnationalisation de la production, les possibles délocalisations des entreprises, transferts d'épargnes ainsi que par l'existence de paradis fiscaux. La transnationalisation croissante de la production n'est pas seulement relative aux grandes multinationales, elle concerne également l'activité des réseaux de fabrication et d'échange où les firmes sont intégrées³. Les États se retrouvent alors de moins en moins capables d'assurer, sur leur territoire, la base productive qui engendre les revenus. Il s'ensuit une nouvelle crise fiscale de l'État, qui, d'une part, traduit la contradiction toujours plus forte entre l'internationalisation de l'investissement, de la

¹ Castells, Manuel. 1999. *Opus cit.*, p. 297.

² Flageul, Noël. 2003. *Op. cit.*, p. 221.

³ Buckley, Peter. 1994. *Cooperative Forms of Transnational Corporation Activity*, New York: Routledge. Cité dans Castell. 1999. *opus cit.*

production et de la consommation, et, d'autre part, la base nationale des systèmes fiscaux¹. Les possibles délocalisations, pour leur part, pèsent comme de puissantes menaces sur les politiques économiques d'un pays si, par exemple, l'un d'entre eux menait une politique qui conduirait à créer un écart marqué quant au taux d'imposition des particuliers ou des entreprises. Ces menaces sont aujourd'hui d'autant plus effectives que les anciennes limites, c'est-à-dire les droits de douane et les écarts de productivité et de qualité entre les pays, se sont réduits et tendent même à disparaître. Il résulte de ces phénomènes, encore une fois, une dynamique d'homogénéisation des marchés et d'affaiblissement du pouvoir économique des États. Cette dynamique qui érode la souveraineté économique des États contribue largement à la crise de l'État-providence et au passage au mode néolibéral de la régulation des rapports sociaux.

L'État-nation apparaît donc de plus en plus impuissant à déterminer sa politique monétaire, à décider son budget, à organiser la production et le commerce, à faire payer des impôts à ses entreprises et à tenir ses engagements en matière de prestations sociales. En somme, il a perdu l'essentiel de son pouvoir économique, même si, dans une certaine mesure, il peut encore réglementer et exercer un contrôle relatif sur ses ressortissants.²

La mobilité du capital sape donc le pouvoir dont dispose l'État pour exercer son contrôle sur l'économie et, du même coup, délégitime l'État-providence :

La mondialisation des marchés financiers a rendu caduc l'État-providence né au lendemain de la Seconde Guerre mondiale car ceux qui ont besoin d'un filet de protection sociale ne peuvent quitter le pays alors que le capital, autrefois taxé par l'État-providence peut le faire³.

Le pouvoir et le rôle économiques de l'État subissent donc de grandes transformations sous l'impulsion de la mondialisation. L'État doit désormais s'assurer de l'attractivité

¹ Guéhenno, Jean-Marie. 1993. *La fin de la démocratie*, Paris : Flammarion, 170 pages.

² Castells, Manuel. 1999. *Le pouvoir de l'identité : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, p. 307.

³ Soros, Georges. 2002. *Guide critique de la mondialisation*, Paris : Plon, p.19.

de son territoire pour attirer ou conserver les investissements en, notamment, minimisant les coûts sociaux (taxes, salaires, etc.) et en veillant à la flexibilité et à l'employabilité des individus.

La mondialisation altère également la souveraineté des États-nationaux par la perte d'une partie de leurs pouvoirs politiques. En effet, l'exercice du pouvoir d'État se trouve également soumis au multilatéralisme, notamment en matière de défense, de politiques étrangères ainsi que de politiques mondiales (pour faire face à des problèmes mondiaux) telles que celles concernant la sécurité environnementale.

Au niveau militaire, et conséquemment de la politique étrangère, les États se retrouvent dans une relative incapacité à agir seul. D'abord, il n'y a aucun pays, à l'exception des États-Unis, qui est autosuffisant dans la production de son équipement militaire¹. Ensuite, avec la fin de la guerre froide et la dissolution des blocs militaires construits autour des deux superpuissances, la mission des pactes militaires s'est transformée. Dorénavant, plutôt que de tenter d'assurer la domination de l'une de ces puissances, il s'agit d'agir en tant que gendarme collectif pour s'assurer d'un certain équilibre au sein de l'ordre mondial. Cette nouvelle mission prend d'ailleurs une importance particulière avec l'industrialisation de nouveaux pays et la diffusion du savoir technologique qui participent à la prolifération d'armes nucléaires, chimiques ou bactériologiques. « « L'équilibre de la terreur » planétaire se décentralise en de multiples « équilibres de la terreur » locaux »². Face à ces transformations, les grandes puissances sont amenées à agir de manière concertée soit pour empêcher que ces armes ne tombent entre les mains de certains pays ou groupes terroristes; ou soit, lorsque ces armes sont en la possession de certaines forces politiques, pour « [...] intervenir et contribuer à équilibrer les forces de destruction dans chaque région du monde, afin de prévenir de

¹ Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 319.

² Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 320.

dangereux affrontements locaux »¹. L'incapacité croissante des États à agir seul sur la scène internationale appelle, quant aux questions relatives aux politiques étrangères et à la défense, la concertation, la détermination par compromis, ou minimalement la prise en compte et ultimement l'alignement de ces politiques.

Il en va de même pour la gestion mondiale de l'environnement. En effet, pris isolément, les États ne peuvent faire face seuls à des problèmes tels que le réchauffement de la planète, la pollution, la fonte des glaciers, etc.

La mondialisation martèle aux États leur interdépendance et exige une politique de concertation face aux dangers qui négligent les frontières territoriales et qui relèvent de l'environnement, de l'armement, du terrorisme, de l'économie et de la santé, pour n'en nommer que quelques uns. Il est important de souligner que cette interdépendance liée à la gestion collective des risques unit bien involontairement mais objectivement le monde, toutefois elle ne conduit pas pour autant à une communauté planétaire volontaire et normative².

L'accélération des flux transfrontaliers, en l'absence d'une base politique, conduit à une perte de pouvoir et de contrôle de la part des États. Leur inaptitude croissante à contrôler les flux de capitaux, à assurer la sécurité sociale et à intervenir seul sur la scène internationale altère leur souveraineté et provoque une crise de légitimité.

L'État-nation, qui définit le champ, les procédures et l'objet de la citoyenneté, a en grande partie perdu sa souveraineté, érodée par la dynamique des flux mondiaux et des réseaux transorganisationnels du capital, de l'information et du pouvoir. Son incapacité à tenir ses engagements en tant qu'État-providence, en raison de l'intégration de la

¹ Daniel, Donald et Bradd Hayes (éd.). 1995. *Beyond Traditional Peacekeeping*, New York : St Martin's Press. Cité par Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p.320.

² Habermas, Jürgen. 1996. *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris : Éd. du Cerf, p.74.

production et de la consommation dans un système d'interdépendance mondiale et du processus de restructuration capitaliste qui l'accompagne, a joué un rôle essentiel dans sa crise de légitimité.¹

L'importance, l'influence et le rôle de l'État-nation ne sont toutefois pas taris, mais ils sont appelés à se transformer. Moins sujet souverain et plus acteur stratégique, l'État conserve un rôle de premier plan notamment quant à la stimulation de la productivité et de la compétitivité par la mise en place de politiques nationales.

La défense des intérêts nationaux sur la scène mondiale représente un des rôles fondamentaux de l'État-nation qui lui permet de conserver une importance et une influence considérables. Toutefois, il ne détient plus autant de pouvoirs par lui-même, isolé des macroforces supranationales et des microprocessus infranationaux². Il n'occupe donc plus une place aussi centrale qu'avant dans le système du pouvoir. Ce dernier, comme l'expose David Held, se caractérise maintenant par la pluralité des sources d'autorité, l'État-nation n'étant qu'une de ces sources : l'ordre international d'aujourd'hui se caractérise à la fois par la persistance du régime de l'État souverain et par le développement de structures d'autorité plurielles³. Les États-nations conservent donc de l'importance, mais leur rôle s'est transformé. Comme Hirst et Thompson le soulignent, les formes de direction des marchés internationaux et d'autres processus économiques qui se constituent actuellement intègrent les grands États-nationaux, mais dans un nouveau rôle : ils fonctionnent désormais moins comme « entités souveraines » et davantage comme composantes d'une « cité » internationale. L'État-nation aura comme fonctions centrales de « distribuer » le pouvoir, de légitimer

¹ Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 413.

² Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 371.

³ Held, David, 1991. « Democracy, the Nation-State and the Global System », in *Economy and Society*, 20 (2), p.161.

et de surveiller les mécanismes de gouvernances supranationales et subnationales (parce que c'est devant lui qu'ils répondront de leurs actes)¹.

La mondialisation et ses effets, tant sur le plan économique, politique que culturel, transforme le rôle de l'État et provoque une redéfinition de la souveraineté politique, de la forme de la communauté politique et du mode de régulation des rapports sociaux.

La pérennité et la souveraineté de l'État-nation comme principes centraux de la régulation politique sont alors forcées de se redéfinir dans le contexte de l'émergence d'un espace-monde dominé par le primat du marché et une régulation techno-organisationnelle comme celle qui se développe dans les organisations internationales. De même, un ensemble de dimensions de la régulation politique sont systématiquement interrogées. Les formes mêmes de la communauté politique conçue dans la modernité en tant que nation et de la démocratie conçue comme expression d'une volonté générale se matérialisant dans les institutions du régime politique sont ainsi interpellées par les forces de la mondialisation.²

¹ « If such mechanisms of international governance and regulation are to be initiated then the role of national-states is pivotal. Nation-states should no longer be seen as "governing" power, able to impose outcomes on all dimensions of policy within a given territory by its own authority, but as loci from which forms of governance can be proposed, legitimated and monitored. Nation-states are now simply one class of powers and political agencies in a complex system of power from world to local levels, but they have a centrality because of their relationship to territory and population. [...] Regulatory regimes, international agencies, common policies sanctioned by treaty, all [p.275] come into existence because major nation-states have agreed to create them and confer legitimacy on them pooling sovereignty. Sovereignty is alienable, states cede power to supranational agencies, but it is not a fixed quantum. Sovereignty is alienable and divisible, but states acquired new roles even as they cede power, and in particular they come to have function of legitimating and supporting the authorities they have created by such grant of sovereignty. If "sovereignty" is of decisive significance now as a distinguishing feature of nation-state, it is because the state has the role of a source of legitimacy in transferring power or sanctioning new powers both "above" and "below". [...] Nation-states are still of central significance because they are the key practitioners of the art of government as process of distributing power; ordering other governments by giving them shape and legitimacy. Nation-states can do this in a way no other agency can; they are pivots between international agencies and subnational activities because they provide legitimacy as the exclusive voice of a territorially bounded population. » Hirst, Paul et Grahame Thompson. 1999. *Globalization in Question : the International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press, p.275-276.

² Boulad-Ayoub, Josiane. 2003. « Introduction : souveraineté et mondialisation », dans Boulad-Ayoub, Josiane et Luc Bonneville (dir.), *Souveraineté en crise*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 9-10.

Pour pallier leur impuissance, les États ont tendance, d'une part, à constituer des groupes pour lancer des projets communs qu'ils pourraient difficilement mener à bien s'ils agissaient seuls. Et, d'autre part, ils tentent de surmonter la crise de légitimité en décentralisant une partie de leurs pouvoirs qu'ils transfèrent à des institutions politiques locales. Ainsi s'opère un grand virage où l'État-nation participe lui aussi à son propre décentrement en transférant de ses responsabilités à la fois vers le supranational et le local.

Dans un monde où le multilatéralisme devient la règle, les États entrent dans la dynamique d'internationalisation des politiques pour tenter de trouver, ensemble, prise sur des problèmes mondiaux. En se posant en tant que cogérants d'un système mondial de pouvoir partagé, en subissant les pressions des grandes organisations internationales et de la restructuration capitaliste et financière, la capacité des États-nations à orienter les décisions s'en trouvent grandement transformée. En s'efforçant d'intervenir stratégiquement sur la scène mondiale, les États-nations semblent s'éloigner des citoyens; ils semblent de moins en moins capables de représenter adéquatement leur base nationale, leurs mandats ancrés sur leur territoire. En effet, dans le monde entier, les citoyens prennent conscience de l'incapacité grandissante des États à faire face aux défis de l'humanité¹ ou encore à déterminer, sur une base réflexive et critique, les grandes orientations du devenir collectif de leur propre pays. À l'heure de la mondialisation, « [...] les États nationaux sont trop petits pour manier les forces mondiales, mais trop grands pour gérer la vie des individus »².

Pour surmonter cette crise, l'État-nation, en accord avec une revendication citoyenne largement partagée, décentralise une partie de ses pouvoirs qu'il transfère à des institutions politiques locales ou régionales.

¹ Castell, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 322.

² Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 330. Voir également : Borja, Jordi et Manuel Castells. 1996. *Local and Global : the Management of Cities in the Information Age*, Londres: Earthscan.

[...] Les États nationaux ont tendance à se concentrer sur la gestion des défis stratégiques posés par la mondialisation du capital, de la communication et du pouvoir, et à laisser aux niveaux d'autorité inférieurs le soin de faire le lien avec la société en gérant les problèmes de la vie quotidienne – ils sont donc tentés de reconstruire leur légitimité par la décentralisation.¹

La décentralisation des pouvoirs participe donc au déploiement de la dynamique politico-identitaire et à la transformation de la participation citoyenne. En effet, d'une part, en raison de la différenciation territoriale des institutions étatiques, les identités minoritaires, régionales ou nationales trouvent alors plus facilement à s'exprimer aux niveaux local et régional². Les institutions locales ou régionales sont plus aisément mobilisées par les identités minoritaires. Et, en prenant des initiatives au nom de leur population, elles peuvent même finir par entrer en concurrence avec leur propre État³. D'autre part, dans ce contexte, les appels en faveur d'une plus grande participation citoyenne participent à l'horizontalisation des rapports sociaux qui, à leur tour, contribuent au décentrement de l'action politique et à l'opacification du fonctionnement collectif.

¹ Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 328.

² *Ibid.*

³ La plus grande prise en charge de la société par elle-même, par la décentralisation, apparaît comme une solution, tant pour les citoyens que pour les États, pour pallier la crise de légitimité de l'État-nation. Ce processus de prise en charge de responsabilités par la (les) société(s) civile(s) s'effectue également au niveau mondial : « [...] l'incapacité croissante des États à trouver prise sur les problèmes mondiaux qui touchent l'opinion publique (du sort des baleines à la torture des opposants dans le monde) conduit les sociétés civiles à assumer davantage elles-mêmes les responsabilités citoyennes mondiales. C'est ainsi qu'Amnesty International, Greenpeace, Médecins sans frontières, Oxfam et tant d'autres organisations humanitaires non gouvernementales constituent désormais une force majeure sur la scène internationale. » (Castells, 1999, p.324). Par ailleurs, en arrivant à mobiliser un soutien important et en jouissant d'une grande légitimité, ces organisations finissent, encore une fois, par venir concurrencer l'État-nation. Cette « privatisation » efficace de l'humanitarisme mondial dévoile l'incapacité des États-nations et participe à sa délégitimation. Castells, Manuel. 1999. *Le pouvoir de l'identité : L'ère de l'information*, Paris : Fayard. Voir également : Guéhenno, Jean-Marie. 1993. *La fin de la démocratie*, Paris : Flammarion. Et : Falk, Richard. 1995. *On Humane Governance : Towards a New Global Politics*, Pennsylvania : Pennsylvania State University Press.

3.2.2.1) La mondialisation, le pluralisme et la reconnaissance

Les compressions du temps et de l'espace liées à la mondialisation créent un décalage entre les représentations politiques du monde, qui demeurent largement centrées sur l'espace étatique, et les processus de rationalisation économique et technique propres à la mondialisation. Les ruptures que crée ce décalage donnent naissance à de nouvelles tensions. Comme le souligne Rachid Amirou :

Les ruptures entre représentations et dynamiques globalisées de la rationalisation économique et technique donnent naissance à de nouvelles tensions et formes de contestation, conjuguées à des cultures et des identités (ethniques, religieuses, écologistes, sexuelles), qui revendiquent d'autres types de rationalité et un « réenchantement » (Weber) du monde.¹

En effet, la dimension culturelle n'échappe pas, elle non plus, à cette compression de l'espace et du temps : la mondialisation, par la puissance des médias, participe à la diffusion transnationale d'une culture de masse. La peur de l'impérialisme culturel est donc grandement renforcée par cette diffusion spatiale propre à la mondialisation. C'est-à-dire que la diffusion internationale de systèmes intellectuels, culturels et symboliques dominants crée une dynamique d'homogénéisation culturelle².

Face à la diffusion d'une culture de l'identique, la sauvegarde de la diversité devient alors un thème fédérateur et même un motif de solidarité internationale : « face à une mondialisation vue comme niveleuse et uniformisante par le bas, se dresse une unité

¹ Amirou, Rachid. 2004. *Imaginaire de la mondialisation et reconnaissance culturelle*.

En ligne : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales.

² Suite à la mondialisation de l'économie, l'internationalisation des institutions politiques ainsi que la large diffusion d'une culture de masse, certains observateurs avaient d'ailleurs dressé, à tort, l'acte de décès du nationalisme. Il semble au contraire qu'en même temps que le monde se globalise on assiste à la résurgence du nationalisme ainsi qu'à la multiplication des revendications identitaires.

des divergences »¹. Le phénomène de compression de l'espace de la mondialisation crée donc à la fois une dynamique d'uniformisation et une de fragmentation.

En effet, l'imposition d'un modèle culturel à l'ensemble de la planète est « vécue et représentée comme une dépossession, une invasion et un déracinement, la globalisation génère un imaginaire de la réassurance, du « holding » : le terroir, le territoire, l'intime, le proximal deviennent des valeurs refuges »². D'après Cooper, cette tendance est également renforcée par la crise de l'État-providence puisque l'implosion de ce dernier réactualise l'importance des solidarités de proximité telles que : la famille, le quartier, la communauté, etc.³

Face à la domination de flux anhistoriques, face à un vaste monde qui semble hors de portée, la communauté locale et ses traits culturels tels que : la langue, l'ethnie, la religion, etc. deviennent des sources importantes de sens et des vecteurs majeurs de construction de l'identité. Dans un monde planétaire qui se présente hors culture et transnational, les sociétés ou des groupes à l'intérieur de ces dernières tendent à se replier sur des identités culturelles puisqu'elles apparaissent comme une source de sens qui permettrait de ne pas être emporté par le typhon des flux mondiaux. En effet, les résistances communautaires, avec leurs nouveaux projets identitaires, apparaissent comme des contrepoids qui viennent contredire la logique et les effets dominants et déshumanisants de la mondialisation tels que : la restructuration capitaliste, la déterritorialisation, la compression du temps, la perte de contrôle économique et politique, etc.

Les communautés de résistance défendent leur espace, leurs lieux, contre une logique qui les ignore : celle de l'espace des flux [...]. Elles

¹ Amirou, Rachid. 2004. *Op. cit.*

² Amirou, Rachid. 2004. *Op. cit.*

³ Cooper, Frederick. 2001. « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? Un point de vue d'historien » dans *Critique Internationale*, no 10, janvier, p. 122 à 124.

revendiquent leur mémoire historique et/ou affirment la permanence de leurs valeurs, contre la dissolution de l'histoire dans un temps intemporel et la célébration de l'éphémère [...].¹

En s'opposant à la logique déstructurante de la mondialisation, les mouvements sociaux à fondement identitaire (re)construisent des valeurs, des intérêts et des projets autour de l'expérience vécue. Ils ancrent le pouvoir dans des zones précises de la structure sociale et ils « [...] établissent un lien qui leur est propre entre la nature, l'histoire, la géographie et la culture »².

Les mises en question et les reformulations spatiales et symboliques des identités collectives provoquées par la mondialisation, la compression de l'espace et l'uniformisation culturelle suscitent donc des processus de réappropriation qui tendent à fragmenter la communauté politique.

La globalisation renvoie de plus en plus à une implosion ethnique ou communautaire des nations et des pays, c'est l'alliance inattendue du local et du global qui s'annonce ainsi par delà les États. Une globalisation vernaculaire (Arjun Appadurai), ou un « ethnisme » global (Georges Corm), s'annoncent comme les nouvelles idéologies mondiales, qui mettraient en péril les notions de laïcité et de citoyenneté.³

Sur le plan culturel, la mondialisation renvoie donc à deux dynamiques concomitantes qui, loin de s'opposer, se nourrissent mutuellement : « mondialisation économique et financière d'une part, et demande de reconnaissance culturelle et réaction identitaire de l'autre »⁴. La (re)construction du sens (symbolique, culturel ou politique) sur la base d'identités spécifiques ne recoupe pas nécessairement celle de l'État-nation. Elle vient alors brouiller et parfois même concurrencer la définition de la citoyenneté. En

¹ Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 430.

² Castells, Manuel. 1999. *Op. cit.*, p. 432.

³ Amirou, Rachid. 2004. *Op. cit.*

⁴ Amirou, Rachid. 2004. *Op. cit.*

suscitant des réactions identitaires la mondialisation participe à la formation de mouvements sociaux à fondement identitaire et concourt ainsi au développement de la dynamique politico-identitaire.

[...] aujourd'hui deux forces puissantes, et jusqu'à un certain point, antinomiques, la mondialisation, doublée de son contrepoint entêté, la fragmentation sociale, marquent le développement des sociétés actuelles en même temps qu'elles accélèrent le retrait des formes classiques de la communauté politique et qu'elles remettent en cause les fonctions traditionnelles de l'État.¹

La formation de mouvements sociaux à fondement identitaire est l'une des conséquences des évolutions dues ou concomitantes à la mondialisation. Le système politique se fait alors surinvestir par le symbolique, par les mobilisations sur un problème précis, par le localisme ainsi que par des demandes de reconnaissance d'identités particulières. C'est en ce sens que la mondialisation participe au déploiement de la dynamique politico-identitaire.

Outre le pouvoir économique qui échappe au contrôle de l'État, outre les réactions identitaires et les demandes de reconnaissance qui les accompagnent et qui constituent un défi pour la construction de la citoyenneté, la mondialisation influe également sur la forme de la participation citoyenne qui, elle aussi, pose un défi à la conceptualisation de la citoyenneté.

3.2.2.2) La mondialisation et la participation citoyenne

Face à la dispersion du pouvoir où l'État-nation arrive de moins en moins à être le lieu principal de la régulation économique, mais également culturel et politique – devant

¹ Boulad-Ayoub, Josiane. 2003. *Op. cit.*, pp. 9-10.

également la mondialisation de certains enjeux (environnementaux, de sécurité et défense, climatiques, etc.) – certains pans de la participation citoyenne (outre les mouvements sociaux à fondement identitaire) se transforment. Ils se transforment au point de remettre la conception même de la citoyenneté en question. En effet, afin de pallier le déficit démocratique lié à la crise de l'État-nation, certains auteurs, dont James Tully et Catherine Colliot-Thélène, tentent de penser la citoyenneté démocratique en termes de mode d'activité civique sans référence à une communauté politique précise¹. Ce type d'efforts permet de renforcer et de donner de la légitimité aux mobilisations transnationales, globales et « glocales », mais ils détachent également la citoyenneté de son ancrage dans la démocratie représentative.

Contrairement à certains cosmopolitistes, tel que Habermas par exemple, ces penseurs, tout comme les individus engagés dans ce type de mobilisation transnationale, ne tentent pas de recréer une sphère politique au-delà de l'État-nation. En ce sens, en tentant de démocratiser certains pouvoirs qui échappent au plein contrôle de l'État-nation, ce type de participation concourt, à notre avis, à renforcer le déficit démocratique. Non seulement cette idée de « citoyenneté coopérative »² remet complètement la démocratie représentative en question, mais elle contribue également à approfondir la crise politique où le politique est compris comme capacités de mise en œuvre et de transformation de la société. Sans le socle de la communauté politique, au sein duquel se retrouve la sphère politique et s'opère l'institutionnalisation politique, en quel lieu peuvent se réaliser les activités réflexives et délibératives propres à la démocratie et par lesquelles s'élaborent les règles, les principes de justice et l'arbitrage entre les différentes visions? Ou encore, en paraphrasant Lefort, dans ces conditions,

¹ Voir, notamment : Tully, James. 2010. « A Dilemma of Democratic Citizenship », retranscription d'une conférence donnée à l'Université de Victoria dans le cadre de la conférence annuelle des sciences politiques *Beyond Hope : From Aspiration to Accomplishment in Contemporary Politics*. En ligne : <http://www.hivos.nl/dut/Hivos-Knowledge-Programme/Themes/Civic-Explorations/News/A-Dilemma-of-Democratic-Citizenship>

² Tully, James. 2010. *Op. cit.*

comment penser et en quel lieu réaliser la mise en scène et la mise en sens qui permettent de donner cohérence et consistance au monde social? Ce sont donc, encore une fois, les enjeux entourant la lisibilité et la cohérence ainsi que la formation (et l'identification) de la citoyenneté et du sujet politique qui sont soulevés.

La mondialisation et ses effets, tant sur le plan économique, politique que culturel, transforment le rôle de l'État et provoquent une redéfinition de la souveraineté politique, de la forme de la communauté politique et du mode de régulation des rapports sociaux. C'est la position de surplomb de la sphère politique qui s'en retrouve altérée et, en ce sens, l'extension de la valeur d'égalité au champ culturel est facilitée. La participation citoyenne (locale – globale – identitaire) et la conception même de la citoyenneté sont touchées par ces redéfinitions. Le mode néolibéral de régulation des rapports sociaux, mode de régulation quasi incontournable dans un monde où les flux transfrontaliers s'accélèrent, participe également à l'extension de la valeur d'égalité au champ culturel par la transformation du poids relatif de chacun des procès d'institutionnalisation qu'il induit.

3.2.3) Le néolibéralisme¹

La dernière « extension » des principes d'égalité et de liberté qui participe à la transformation de la conception de la citoyenneté et de la représentation de la démocratie n'est pas étrangère aux transformations des modes de régulation des rapports sociaux. En effet, avec le passage au mode de régulation néolibéral, le poids relatif de chacun des procès d'institutionnalisation des pratiques s'est transformé. Ce

¹ Une partie de l'analyse présentée dans cette section (concernant les liens entre les modes de régulation des rapports sociaux, la production d'un discours éthico-politique particulier et un type de citoyenneté) a été entamée dans Leclerc, Karine. 2000. *Discours éthique néoconservateur et régulation néolibérale : analyse du discours du parti réformiste du Canada*, Mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 118 pages.

changement a, en quelque sorte, ancré ou rendu plus effectif la dernière « extension » de l'interprétation des principes de liberté et d'égalité qui les pose désormais dans le champ culturel. Pour saisir les effets concomitants qui sont en jeu dans ce contexte, et notamment les transformations des procès d'institutionnalisation qui résultent du passage au mode de régulation néolibéral des rapports sociaux il apparaît nécessaire de se pencher un peu plus spécifiquement sur le mode de régulation néolibéral.

3.2.3.1) Les modes de régulations des rapports sociaux et les discours éthico-politiques

Avec le passage de la tradition à la modernité, les sociétés sont devenues elles-mêmes les garantes du sens, du devenir ainsi que de la (re)production de leurs institutions. Sur le plan éthico-politique, cette « autonomie » pose la société en face d'elle-même. En effet, celle-ci se doit désormais de produire ses orientations sans la puissance stabilisatrice des transcendances métasociales afin de garantir la reproduction du lien social.

Il résulte de ces transformations la création du sujet politique qui s'incarne à travers la citoyenneté. Effectivement, « c'est la citoyenneté [qui] permet à l'origine de poser le propriétaire comme sujet politique autonome face à l'État et de rompre ainsi les liens patrimoniaux de nature féodale »¹.

Les frontières de cette citoyenneté se fixent par la référence à la communauté politique qui, historiquement, ont largement coïncidé avec la nation. Ainsi, comme l'expliquent Bourque, Duchastel et Pineault, la modernité politique s'est construite en instaurant, à l'intérieur de l'État-nation, un rapport étroit entre la citoyenneté et la nationalité :

¹ Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. *Op. cit.*, pp. 41- 64.

La nationalité devient le principe de construction de la communauté politique au nom de laquelle s'exercerait le pouvoir, désormais délesté de son rapport à la personne du souverain. Le couple citoyenneté-nationalité permettrait ainsi de réduire la complexité des rapports sociaux en produisant la référence à un groupe de citoyens historiquement constitué en une seule et même communauté, dont on pouvait dorénavant invoquer et écrire la mémoire dans ce qu'il conviendra d'appeler l'histoire nationale.¹

De plus, pour que se réalise la capacité du sujet politique (constitué en citoyen) à discuter des conditions de production de la société ainsi que d'accomplir la hiérarchisation des valeurs pour dessiner les orientations normatives de la société, il est nécessaire de créer un espace où les différents points de vue peuvent se rencontrer et être débattus. C'est grâce à la « clôture » de cet espace que l'élaboration d'une représentation de la société comme « totalité » est alors possible.

Cette dernière s'incarne dans ce que Beauchemin appelle le discours éthico-politique, lequel :

[...] contribue, d'une part, à l'insertion de l'individu dans la société dans le cadre d'un discours disciplinaire voué à la reproduction de l'ordre et, d'autre part, à la production du lien social à travers la formulation d'un être-ensemble de la société fondé sur une normativité liant en une totalité signifiante la multitude des intérêts et des voix qui s'y rencontrent.²

C'est donc le discours éthico-politique englobant qui, en s'élaborant dans le politique, permet la production d'une représentation de « l'être-ensemble » de la société. Par le fait même, c'est par l'élaboration de cette dernière que sera défini le « modèle » de convergence des projets individuels, donc, que sera déterminée l'articulation de la tension entre universalisme et particularisme.

¹ Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. *Op. cit.*, p.43

² Beauchemin, Jacques. 1997. « Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique » dans *Politique et Sociétés*, vol. 16, no 2, p. 69.

De manière générale, cette représentation de « l'être-ensemble » se présentera sous la forme d'un projet politique. Ce dernier servira de référence pour orienter les décisions et les pratiques. Par la suite, c'est au nom de ce projet que les individus d'une société acceptent de se soumettre à l'ordre social et de réprimer leurs élans égoïstes ou asociaux. Le discours éthico-politique comporte donc deux versants. Soit la représentation du lien social à travers l'élaboration d'un « vivre-ensemble », ce qui permet, en quelque sorte, d'élaborer un « modèle » de convergence des projets individuels d'une part, et, d'autre part, la disciplinarisation des pratiques rendant ainsi possible la réalisation de la visée éthique.

Le discours éthico-politique ne correspond pas à la morale individuelle. Ricoeur propose en effet une nette distinction entre la morale et l'éthique. L'éthique, comme on l'a vu, se représente comme la volonté « d'être-ensemble », comme la visée. Dans un deuxième temps, cette intention doit être encadrée par des normes qui s'incarnent par la morale. La visée éthique correspond donc : « à la visée de la *vie bonne* avec et pour autrui dans des institutions justes »¹. Cette définition est illustrée à travers le triptyque *je, tu et il* qui correspond à la rencontre d'un *je* dépositaire d'une liberté qui reconnaît à l'autre, le *tu*, une liberté identique à la sienne et le tout – la reconnaissance des libertés de *je* et de *tu* – structuré dans le *il*, soit la norme, l'institution, la médiation entre les libertés². Pour sa part, la morale représente l'introduction de la règle, du code, de la loi

¹ Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris: Éd. du Seuil, p. 202.

² Le modèle théorique de la philosophie morale du rapport éthique au monde qu'a construit Ricoeur part d'un sujet « je » qui, grâce à la distance entre le sujet et la pratique, est capable de jugement. Par sa capacité d'évaluer, cet individu cherche à réaliser une vie immergée dans le sens, ce qui est très proche du concept de « vie bonne » d'Aristote. Cherchant à faire sens (donc étant dans une forme de quête de « vie bonne ») et étant capable de jugement, le sujet a la capacité d'évaluer ses actes et sa conduite. Cette capacité de jugement, ou plutôt d'autojugement, s'appelle « estime de soi » et elle permet de faire le premier lien avec l'éthique puisque c'est cette dernière qui permet au soi d'entrer en rapport éthique à lui-même. Le « je » est donc un sujet capable de jugement, ce qui le place en rapport éthique à lui-même. Il est donc également un sujet dépositaire de liberté à déployer. Le « je » rencontrant et s'ouvrant à l'autre (pensons ici aux études de Levinas et de Husserl) fait l'expérience de la similitude. C'est-à-dire que le « je » reconnaît au « tu » la même capacité; le « tu » lui apparaît alors

afin de permettre l'effectuation de la visée éthique. Quand il y a un problème dans les règles et les lois, il serait nécessaire de faire un retour à l'éthique. Dans cette lignée, Ricoeur établit donc : « 1) la primauté de l'éthique sur la morale; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques [...] »¹.

Ce recours de la norme à la visée montre bien qu'un discours éthico-politique n'est jamais statique. La démocratie, le pluralisme de la société moderne et la libre expression font en sorte que les conclusions des discussions à portée éthico-politique sont toujours révisables.

Il n'existe pas de lieu d'où ce bien [bien public] puisse être aperçu et déterminé de façon si absolue que la discussion puisse être tenue pour close. La discussion politique est sans conclusion, bien qu'elle ne soit pas sans décision.²

Il est donc clair que le discours éthico-politique, étant produit et matérialisé dans le politique, est lui-même produit dans l'espace indéfiniment ouvert d'une discussion et que, par conséquent, il n'a pas (contrairement aux discours religieux) de prétention à la Vérité qui assurerait sa permanence :

comme un autre « je ». Cette reconnaissance implique que le « tu » devient porteur des mêmes droits que le « je ». C'est ce qui se nomme la « sollicitude » et qui implique l'extension du rapport éthique à l'autre. La rencontre du soi et de l'autre est un rapport dialogique qui n'implique pas encore l'ensemble de la société mais, étant donné que le désir d'équivalence entre moi et l'autre est universalisable, il y aura un dédoublement de l'autre pour devenir chacun ou « il ». À ce moment, la sollicitude s'applique à chacun par un désir d'égalité et elle devient désir et « sens de la justice ». Par ces trois moments nous pouvons résumer la visée éthique, telle que construite par Ricoeur, comme étant : « la visée de la vie bonne [par l'estime de soi] avec et pour autrui [par la sollicitude] dans des institutions justes [grâce au sens de la justice] » (Ricoeur, 1990, p.202). À cette visée éthique, et à chacun des moments qui la composent, correspond la codification sous forme de normes grâce à la morale. Ainsi, l'encadrement normatif de l'estime de soi devient respect de soi. La sollicitude se « police » pour empêcher son potentiel perversissable (son côté corrosif qui appelle à la limitation) et devient respect de l'autre. Et finalement, le sens de la justice s'articule sous la forme de règles de justice.

¹ Ricoeur, Paul, op. cit., p. 201.

² Ricoeur, Paul, op. cit., p. 300.

La notion de discours [éthico-politique] indique aussi la perméabilité et l'incessant mouvement dans lequel s'articule l'éthique dans la société moderne. Ce que la notion de discours permet alors de pressentir, c'est la diversité des formulations de l'éthique et leur insertion dans une dynamique sociale qui les détermine à chaque fois de manière particulière.¹

Le discours éthico-politique permet donc, tout en étant toujours soumis au débat, un type de représentation de « l'être-ensemble » à travers la conception particulière et mouvante d'un projet. À chaque fois, le poids de chacun des pôles en tension, la définition, les rencontres des particularismes et leur convergence ainsi que la « fondation » de l'universalisme sont redéfinis. Par la suite, la production et la reproduction de la société reposent sur l'institutionnalisation des normes définies par l'élaboration de cette représentation.

3.2.3.2) L'institutionnalisation, la régulation et les formes de l'État

Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin expliquent le développement de la société moderne pleinement constituée, à partir de la différenciation et de l'institutionnalisation de trois champs de pratiques, soit : économique, culturel et politique. L'institutionnalisation de chacun de ces champs est à la fois autonome, c'est-à-dire qu'elle obéit d'abord à des règles endogènes, et à la fois interreliée puisque la reproduction de ce triple procès est dominée par l'institutionnalisation politique qui pense et réalise l'autoproduction de la société. L'institutionnalisation politique devient alors « [...] le lieu où se définissent les conditions générales de la mise en œuvre et de la transformation de la société »². Ainsi, la régulation politique se présente de manière

¹ Beauchemin, Jacques. 1997. « Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique » dans *Politique et Sociétés*, vol. 16, no 2, p. 71.

² Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. *Op. cit.*, p.44.

générale comme « [...] une distribution sans cesse réinventée des institutions et des appareils des trois champs de pratiques (économique, politique et culturel) en deux sphères, privée et publique »¹. La distribution entre ces deux sphères, en déterminant l'espace de la liberté individuelle et de la vie privée, n'est pas étrangère non plus à l'articulation choisie de la tension entre l'universalisme et le particularisme. D'ailleurs, nous soutenons que nous pouvons mettre en lien, à chacune des transformations majeures des modes de régulation, une forme précise de l'État ainsi qu'un discours éthico-politique particulier et une répartition spécifique entre les sphères privée et publique qui influe sur l'aménagement de la tension entre l'universalisme et le particularisme². Il existerait donc des rapports étroits entre les transformations des formes de l'État (de la régulation des rapports sociaux) la production d'un discours éthico-politique particulier ainsi qu'avec l'inscription spécifique du sujet politique à travers une représentation précise et à chaque fois différente de l'articulation des deux pôles universaliste et particulariste.

Les trois grandes formes de l'État dans la société moderne, ont respectivement été : l'État libéral (que l'on peut scinder en deux, entre l'État libéral classique et l'État libéral réformé), l'État-providence et l'État néolibéral. À chaque passage d'un mode de régulation à un autre, la forme de l'État se modifie, la frontière entre les sphères privée et publique se redéfinit, le discours éthico-politique entre en crise et est remplacé par un nouveau puis, finalement, un nouveau type de citoyenneté – qui caractérise la définition du sujet politique – apparaît.

Avant de poursuivre sur le néolibéralisme, il apparaît nécessaire de faire un bref détour théorique à propos des diverses modalités de régulation de la société moderne en lien

¹ Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. *Op. cit.*, p. 45.

² Dans cette section et les sous-sections suivantes, pour ce qui est des liens entre les modes de régulations des rapports sociaux, les formes de l'État et les grands thèmes évoqués, nous nous appuyons sur les travaux de Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin.

avec le discours éthico-politique et le type de citoyenneté, qui leur sont à chaque fois associés.

3.2.3.3) État libéral, conservatisme et citoyenneté politique

Le libéralisme économique désigne la doctrine du laisser-faire, de la libre entreprise et de la « main invisible » qui permet au marché de s'autoréguler. Il s'agit donc de la croyance selon laquelle les mécanismes du marché sont préférables à toutes formes d'interventions publiques afin de contribuer à la construction d'une société efficace et juste. Ainsi, c'est à travers la libre recherche des intérêts individuels et de la compétition que le marché s'autorégule et que la société accroît son bien-être puisque nul ne sait mieux que l'individu ce qui est bon pour lui. Il est donc clair que l'État ne doit pas intervenir dans le fonctionnement du marché. Dès lors, son rôle ressemble plutôt à celui d'un État-gendarme, c'est-à-dire qu'il doit assurer le respect des droits (le droit de propriété notamment), prévenir les désordres sociaux (internes ou provenant de l'extérieur) et lever toutes entraves à la réalisation des intérêts individuels.

La régulation libérale de l'État renvoie alors à une séparation stricte entre le privé et le public où la prise en charge du domaine social relève d'initiatives de la sphère privée. Par ailleurs, cette nette distinction entre le privé et le public fonde des rapports d'égalité formelle – et non des rapports d'égalité au sens providentialiste (égalité des chances, etc.) – puisque l'individu est l'unique responsable de son sort¹.

Historiquement, le conservatisme social s'est imposé dans les sociétés libérales. C'est ce discours conservateur qui permettait de baliser la quête de liberté et la revendication

¹ Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1992. « Le discours politique néolibéral et les transformations actuelles de l'État », dans *Discours social/Social discourses*, vol. 4, no 3-4, p. 24-46.

de droits. La famille, le travail, le devoir, la responsabilité et l'appartenance au groupe (la patrie) sont des éléments nécessaires au maintien d'une bonne société et d'une bonne « humanité » sur le plan individuel. Bien que l'Homme soit doué de raison, les conservateurs soutiennent que celui-ci conserve un fond de dépravation naturelle. Il est donc nécessaire de l'encadrer par une morale forte et par la tradition, lesquelles empêchent le déracinement de l'individu dans la mesure où elles permettent une continuité dans le temps, des repères, des points d'attache qui, avec l'expérience, fournissent une certaine « garantie » de stabilité et ancrent l'individu dans un monde vécu et connu de manière plus concrète¹. De plus, toujours dans leur conception de la nature humaine, les conservateurs sont influencés par la vision calviniste de l'inégalité entre les hommes: « [...] le conservateur voit le monde, créé par Dieu et soumis à Ses lois intangibles, comme un ordre hiérarchique. D'où [par extension] sa conception hiérarchisée du pouvoir »² et des rapports sociaux. Ne possédant pas les mêmes talents ni les mêmes habiletés, l'idée d'une égalité entre les hommes semble contre-nature et non souhaitable puisque toute intervention étatique consacrant une forme ou une autre d'égalitarisme constitue une attaque contre la liberté de l'individu et une menace pour la communauté³. Dans ce type de société l'idée de méritocratie fonde les rapports sociaux et le respect de la hiérarchie. Préoccupés d'ordre et de stabilité, prônant la tradition et ses valeurs morales, les conservateurs sont très réticents à tout changement et à toute innovation. Par conséquent, les institutions politiques doivent d'abord et avant tout être stables et respectées. Les valeurs prônées – telles que le devoir, le travail, la famille, la responsabilité et la patrie – visent alors la stabilité et le maintien de l'ordre dans une société confrontée à de nombreux changements. Ainsi, malgré les injustices et les inégalités sociales, la société libérale, avec ses valeurs conservatrices, arrive à se

¹ Kristol, Irving. 1983. *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*, New York : Basic Books, p. IX-XI.

² Mokhtar, Ben Barka. 1996. *La nouvelle droite américaine: des origines à nos jours*, Valenciennes: Presses Université de Valenciennes, p. 76.

³ Nisbet, Robert. 1985. « The conservative Renaissance in Perspective » in *The Public interest*, no.81, (automne), p. 129.

présenter à elle-même dans une certaine unité qui permet d'assurer un univers de sens. Ce discours, en arrivant à jumeler le vivre-ensemble (par un projet) et le versant disciplinaire (par les valeurs disciplinaires), arrive à assurer la reproduction du lien social et à préserver la société en tant que monde signifiant. C'est ce qui permet à l'acteur social, même s'il est pauvre, même s'il est victime d'inégalité, de se représenter la société comme une matrice de sens, comme un monde d'appartenance.

Dans ce contexte, où les inégalités sociales relèvent de la responsabilité privée et non publique, la logique du droit social¹ et la recherche d'une plus grande égalité à travers la promotion et la reconnaissance de droits particuliers ne sont toujours pas déployés. C'est toutefois durant cette période que s'affirme l'universalisation de la citoyenneté par l'extension du droit de vote aux non-propriétaires (adoption du suffrage universel masculin d'abord, puis féminin). La citoyenneté, selon les catégories de T.H. Marshall², passe alors de la conception civile – c'est-à-dire d'un sujet pleinement émancipé des liens patrimoniaux qui prévalaient pendant la période libérale classique – à une citoyenneté politique.

3.2.3.4) État-providence, égalité et citoyenneté sociale

Même si la société libérale arrive, durant un certain temps, à se représenter à elle-même dans une certaine unité qui lui permet d'assurer un univers de sens, face aux transformations qu'elle vit, elle et son discours éthico-politique conservateur n'arrivent plus à reproduire la société comme monde signifiant et tous deux entrent en crise. D'abord, avec la crise de 1929, la régulation économique entre elle-même en crise

¹ Et ce, même si c'est durant cette période que s'effectue un début de reconnaissance de droits sociaux aux salariés par la décriminalisation des associations ouvrières. Voir BDP

² Marshall, Thomas Humphrey. 1965. *Class, Citizenship and Social Development*, New York : Anchor Books, 358 pages.

puisque la stricte séparation entre le privé et le public qui la caractérise – d'où découlent les conceptions du marché autorégulateur et d'un État non-interventionniste – est remise en question. Désormais, il sera de plus en plus fréquent de croire en la nécessité d'intervenir dans la régulation du marché pour le « civiliser » et pour soutenir la demande lorsque la conjoncture est défavorable (et ainsi tenter d'éviter une autre grande crise). Du même coup, on voudra solutionner les problèmes sociaux dus aux conditions de vie très difficiles (tels que les problèmes de pauvreté, d'habitation et de santé) ainsi qu'étouffer les troubles sociaux qui pourraient éclater.

D'autre part, le discours éthico-politique conservateur entre lui aussi en déliquescence. Avec la croissance du marché et la généralisation du crédit, il s'est développé, comme l'explique Daniel Bell, une « culture du crédit » marquée par le goût pour la consommation immédiate et le désir d'une augmentation des loisirs et du plaisir, imposant ainsi un frein aux valeurs d'épargne, de prévoyance et de modération. Bell soutient même que le crédit est le plus grand instrument de destruction de l'éthique protestante – laquelle équivaut, sous sa plume, à ce que nous entendons ici par discours éthico-politique conservateur – puisqu'il détruit l'équilibre qui existait entre les appétits personnels et la responsabilité publique.

La morale puritaine avait limité les dépenses personnelles (non le capital). Lorsque cette morale fit défaut à la société bourgeoise [à cause de l'apparition et de la généralisation du crédit], il ne resta que l'hédonisme et le système capitaliste perdit son éthique transcendante. [...] lorsqu'une société a perdu tout lien avec ce qui la transcende, lorsque la mentalité, le travail et la culture n'ont plus une « ultime signification » tout le système est ébranlé.¹

¹ Bell, Daniel. 1979. *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 31. Voir aussi Irving Kristol. 1970. « Réflexion sur le capitalisme et la société libre » dans *Public Interest*, no 21 (automne).

Par ailleurs, ce phénomène s'est amplifié très rapidement avec le développement et la généralisation de la radio, de la télévision et du cinéma. C'est alors tout le rapport aux responsabilités individuelles et au devoir qui s'est transformé. Peu à peu, ce sera l'ensemble des valeurs fondamentales de la société libérale qui seront « attaquées ». Cette nouvelle « culture de consommation et d'hédonisme » deviendra tellement imposante qu'elle finira par se cristalliser dans les structures politiques.

La réponse aux problèmes économiques et sociaux qui causent la crise de l'État libéral se trouve dans le nouveau type de régulation providentialiste. Très influencée par les politiques keynésiennes et par les rapports Marsh et Beveridge de 1944 et 1942, la régulation providentialiste se caractérisera par le fait que la sphère publique prend en charge le domaine social¹. Les inégalités ne renvoient plus qu'à la responsabilité individuelle, mais également au fonctionnement de la société de manière générale².

Le discours éthico-politique associé à cette nouvelle régulation se fonde alors sur la solidarité en tant que moyen pour atteindre une égalité qui va au-delà de l'égalité formelle.

La prise en charge publique du domaine social conjuguée à un discours éthico-politique portant sur la recherche d'égalité vont, d'une part accélérer l'interpénétration entre les sphères privées et publiques, et d'autre part, faire apparaître et énormément croître les programmes sociaux. Cette période sera alors caractérisée par « [...] l'ouverture de l'espace législatif à la discussion des rapports de domination et l'implication de la sphère publique dans la promotion de l'égalité »³. Il en résultera donc une grande

¹ Voir Beauchemin, Jacques, Gilles Bourque et Jules Duchastel. 1995. « Du providentialisme au néolibéralisme: de Marsh à Axworthy. Un nouveau discours de légitimation de la régulation sociale », dans *Les cahiers de recherche sociologique*, no 24 (printemps), p. 15-46. Voir Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1992. « Le Discours politique néolibéral et les transformations actuelles de l'État », dans *Discours social/Social discourse*, vol. 4, no 3-4, p. 24 à 46.

² Beauchemin, Jacques, Gilles Bourque et Jules Duchastel. 1995. *Op. cit.*

³ Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. *Op. cit.*, p. 43.

politisation des espaces civique et civil d'où naissent le droit social et la citoyenneté sociale.

La crise de l'État-providence et le passage à la régulation néolibérale a aussi entraîné la crise du discours éthico-politique providentialiste et la représentation du sujet politique s'est, une fois de plus, modifiée.

3.2.3.5) État néolibéral, performance/correction-intégration et citoyenneté particulariste d'ordre culturel

Le passage du mode de régulation providentialiste au mode néolibéral a débuté par la crise éthico-politique et financière de l'État-providence. La crise du pétrole de 1973 entraîne une hausse des prix et une augmentation de l'inflation et du chômage. L'intervention de l'État, selon les théories anti-crisis de Keynes, en faveur de la relance de l'investissement et de la consommation n'a plus guère de répercussions sur la croissance : la stagnation ou la baisse des profits (après 40 ans de progrès techniques et de fordisme, les gains de productivité se sont arrêtés) cause une fois de plus une augmentation du chômage due à d'importantes mises à pied et contribue alors à créer et à faire croître le déficit et, par conséquent, la crise financière de l'État-providence. Les dépenses de l'État ne cessent d'augmenter alors que les recettes sous forme d'impôts et de cotisations sociales ne suffisent plus¹.

Dans un même temps, l'État, ses pratiques et son discours traversent une crise de légitimité. La réduction mécanique des inégalités, remettant finalement en question la poursuite de l'égalité comme finalité sociale, la solidarité mécanique, engendrant de l'irresponsabilité, ainsi que la lourde bureaucratie dépersonnalisante et

¹ Rosanvallon, Pierre. 1981. *La crise de l'État-providence*, Paris : Éd. du Seuil, 183 pages.

déshumanisante, sont souvent pointés du doigt comme étant les effets pervers de l'État-providence qui causent sa crise de légitimité ¹.

La crise fiscale et la crise de légitimité sont deux facteurs internes qui provoquent la crise du providentialisme. Mais, nous l'avons vu, il existe également un puissant facteur externe qui fait pression sur l'État : la mondialisation de l'économie. Le déploiement de l'économie à l'échelle mondiale exige des entreprises et des économies nationales d'être très « performantes » pour demeurer « concurrentielles ». C'est entre autres par la privatisation et la déréglementation que les divers pays capitalistes cherchent à retrouver leur santé économique.

Dans le discours politique contemporain, la place et l'importance que prennent maintenant l'économie, la « fatalité » de la mondialisation et la nécessaire « adaptation » à cette nouvelle réalité impliquent l'obligation pour les États comme pour les individus d'être performants et flexibles afin de demeurer compétitifs². La volonté partout exprimée de s'insérer dans le marché est l'indice du retour au primat du marché, d'une réarticulation entre les sphères privée et publique.

Il ne faut toutefois pas se méprendre, la régulation néolibérale n'est pas un simple retour à la régulation libérale. Il est vrai qu'il existe une parenté évidente entre ces deux types de régulation, particulièrement en ce qui a trait aux croyances en l'autorégulation du marché, mais plusieurs différences demeurent. Ainsi, le discours éthico-politique néolibéral n'apparaît pas dans le même contexte que le discours libéral. Il survient après le providentialisme et il en garde une certaine influence: le discours de la régulation néolibérale tend, encore aujourd'hui, à se réclamer de certains objectifs – comme la justice sociale, le droit social et la solidarité – qui étaient poursuivis par l'État-

¹ *Ibid.*

² Leclerc, Karine. 2000. *Discours éthique néoconservateur et régulation néolibérale : analyse du discours du parti réformiste du Canada*, Mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 118 pages.

providence¹. Néanmoins, la notion de risque social qui chapeautait l'ensemble des objectifs du providentialisme est maintenant délaissée au profit de celle de responsabilité. Par ailleurs, ces thèmes semblent être « altérés » dans leur signification puisque aujourd'hui, le discours les utilise davantage pour promouvoir des objectifs d'efficacité et d'équité.

La nouvelle régulation économique (mondialisation et abandon des politiques keynésiennes) implique nécessairement une redéfinition de la régulation sociale. Ne se fondant plus sur l'idée de risque social, les programmes sociaux, qui seraient devenus trop coûteux et qui engendreraient plusieurs effets pervers, sont réformés. Dorénavant, les politiques sociales seront réorientées dans une perspective correspondant davantage à l'idée de correction et d'intégration plutôt que dans l'objectif d'atteindre une plus grande égalité par une redistribution des richesses². L'État continuera d'intervenir, mais d'une manière plus ponctuelle et ses interventions s'axeront de plus en plus sur l'idée d'insertion dans le marché; elles répondront donc plus à une logique particulariste qu'à une logique universaliste.

La mondialisation de l'économie engendre également d'autres transformations importantes, nous l'avons vu, telles que la déterritorialisation de la représentation de l'espace et de la dépolitisation progressive de la représentation de la société. La société, disposant alors de moins en moins des leviers du pouvoir, tend à apparaître comme un simple système fonctionnel dépouillé de toute transcendance. L'idée de communauté et celle de monde vécu deviennent plus abstraites et la société tend à se vider de sa socialité. Il ne semble rester que des mesures technocratiques et bureaucratiques dans le lieu supposé du politique et de l'autodétermination.

¹ Beauchemin, Jacques, Gilles Bourque et Jules Duchastel. 1995. *Op. cit.*

² Leclerc, Karine. 2000. *Op. cit.* Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1992. « Le discours néolibéral et les transformations actuelles de l'État » in *Discours social/Social discourse*, vol. 4, no 3-4.

Ce sont les idées mêmes de société et de communauté comme totalité qui tendent à se dissoudre au profit d'une représentation du monde individualisante, opératoire et pragmatique dominé par la rationalité instrumentale. La société tend ainsi à être représentée comme un ensemble stratifié d'individus à la recherche nécessaire (nécessité de la performance) de leur mieux-être au sein d'un monde structuré par des forces essentiellement incontrôlables (la technique, le marché, la bureaucratie).¹

Le projet d'imposition du primat du marché implique, dans sa logique, l'assujettissement progressif du politique à la rationalité du marché réduisant ainsi la marge de manoeuvre du politique ainsi que sa capacité à élaborer un « vivre-ensemble » et à déterminer, sur une base réflexive et critique, les grandes orientations du devenir collectif. Toutefois, les tensions auxquelles nous assistons présentement entre le politique et l'économie ne sont pas un phénomène nouveau : elles datent du début de la modernité et constituent une de ses contradictions structurantes². Le contexte actuel semble cependant les exacerber.

Historiquement, l'économie capitaliste a eu besoin de l'État et du politique pour se développer:

[...] le capitalisme est impensable sans la complicité active de la société. Il est forcément une réalité de l'ordre social, même une réalité de l'ordre politique, même une réalité de civilisation. Car il faut que, d'une certaine manière, la société tout entière en accepte plus ou moins consciemment les valeurs.³

¹ Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1992. *Op. cit.*, p. 86.

² Jacques Beauchemin a proposé l'idée selon laquelle la dynamique de la société moderne peut être, à des fins heuristiques, circonscrite par la mise en relief de trois grandes « contradictions structurantes ». La première est celle qui oppose le marché à la dimension éthico-politique de l'être-ensemble. La seconde résulte des effets pervers et paradoxaux du projet d'émancipation de la pratique. Enfin, la troisième est repérable à la séparation de plus en plus nette entre « l'individu » et le « sujet ». Voir Beauchemin, Jacques. 1997. « Les formes de l'État et la production de l'éthique sociale dans la perspective de la sociologie politique », dans *Politique et Sociétés*, vol. 16. Voir également Renaut, Alain. 1989. *L'ère de l'individu*, Paris : Gallimard.

³ Braudel, Fernand. 1985. *La dynamique du capitalisme*, Paris : Édition Arthaud, p. 67.

Tout en ayant besoin de la complicité de la société et du politique, le développement du capitalisme est, paradoxalement, en conflit avec eux puisqu'il y a opposition entre leurs projets respectifs. En effet, « l'ordre économique est défini plutôt comme un mécanisme social abstrait que comme une communauté historique concrète »¹. Le développement du capitalisme pose alors les individus en face d'autres individus en tant qu'échangistes, que consommateurs ou même que marchandises, alors que le projet politique est, dans sa nature même, communautariste. En transformant l'individu concret en individu abstrait des besoins², les citoyens en coéchangistes à la poursuite de leurs intérêts personnels, c'est toute l'idéologie communautariste du politique qui est contredite. La rationalité du marché engendre donc potentiellement des effets corrosifs sur le lien social qui est à la base même de la vie en société.

La rationalité économique, tout en ayant besoin du politique et de la société, menace la communauté historique en transformant les relations sociales en rapports marchands et en rompant radicalement (si le marché est laissé à lui-même) avec toute vision synthétique et réflexive du monde. Par conséquent, l'individu qui ne serait défini qu'en tant que consommateur et qui serait ainsi coupé de toute réflexion sur le devenir collectif de sa société, ne pourrait plus expliquer sa présence au monde ni lui conférer sens. D'ailleurs, comme le soulignent Dominique Méda, en se référant à Hegel, Habermas et Arendt :

[...] pour faire société et, qui plus est, bonne société, il ne suffit pas de produire, il faut aussi élaborer des institutions politiques, des lieux où le lien social se tisse d'une autre manière que dans la juxtaposition ou dans la coopération mécanique de l'ordre productif, il faut aussi parler, discuter, débattre, participer, il faut donc, à côté de la sphère spécifiquement productive, organiser, continûment, l'existence d'une sphère publique destinée au débat, à l'activité spécifiquement politique.³

¹ Ricoeur, Paul. 1986. *Du Texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris: Édition du Seuil, p. 394.

² Ce thème est abordé par Rosanvallon, Pierre. 1989. *Le libéralisme économique: Histoire de l'idée de marché*, Paris: Éd. du Seuil.

³ Méda, Dominique. 1995. « La fin de la valeur "travail"? », dans *Esprit*, no 214, août-septembre, p. 89.

Si les tensions entre le projet économique et le projet politique font partie intégrante de la modernité, les effets délétères de l'économie sur le social se font sentir davantage depuis que le néolibéralisme s'impose comme système économique mondial. La mondialisation de l'économie, en se présentant comme une donnée objective et incontournable, appelle plus que jamais le déploiement de la logique économique et assujettit progressivement le politique au nom de la compétitivité, du nécessaire multilatéralisme, etc. La rencontre conflictuelle entre les projets économique et politique se traduit donc maintenant par une crise du politique. Au nom des impératifs économiques, le politique devrait agir de plus en plus en tant qu'instrument de gestion ou de stratège sur la scène internationale plutôt que d'être le lieu de rencontre et de résolution des conflits où s'élaboreraient les principes directeurs de notre « vivre-ensemble ».

Avec la prééminence de l'économie sur le politique, avec les effets désocialisants du marché causés par la marchandisation des rapports sociaux, la représentation de la société devient alors plus fonctionnelle; elle tend à se représenter plus difficilement comme une totalité signifiante au-dessus des individus¹. C'est dans ce contexte qu'il s'opère un déplacement du lieu de production du discours éthico-politique. Dans la modernité politique, comme nous l'avons expliqué précédemment, le lieu principal pour réaliser l'élaboration du projet éthico-politique et pour assurer la régulation des

¹ Étant donné que le bon fonctionnement et la reproduction de la société dépendent, comme le soutient Durkheim, de la désirabilité de celle-ci et de la soumission volontaire des individus à cette société, le fait qu'elle ne se présente plus comme une totalité signifiante est lourd de conséquences. Pour être désirée, la société doit donner un sens, elle doit être estimable et digne de respect. C'est-à-dire qu'elle doit se donner à l'individu comme monde signifiant et comme monde d'appartenance, ce qui ne semble plus être le cas. Sans cette condition, l'autorépression des pulsions égoïstes des individus, est rendue problématique puisque ne se reconnaissant plus dans ce monde commun, c'est-à-dire dans une société comme appartenance qui donnerait sens à sa vie et à ses actions, l'individu a moins de raisons de freiner ses élans émancipateurs. N'ayant plus un monde signifiant au-dessus de lui, il accepte moins volontiers un certain renoncement à lui-même au nom de la poursuite du bien commun. C'est donc cette crise des valeurs, qui contribue à la perte de sens à laquelle la société fait face, qui participe à la destruction progressive du lien social et qui crée un malaise, une sorte de vide ressenti par les individus de la société.

rapports sociaux était le politique. Les discours et les procès d'institutionnalisation économiques et culturels, tout en étant chapeautés par le politique, ont toujours participé à la production du discours éthico-politique (le travail, les lois du marché, l'expérience esthétique, le beau, le laid, etc.) et à la (re)production de la société. Mais aujourd'hui, ce discours semble se construire principalement dans le discours économique – où la vie est vue en termes de réussite et où les valeurs prônées sont principalement celles qui touchent à la formation, l'adaptation, la flexibilité, etc. – et dans le discours culturel qui pose l'individu dans un champ d'expérience; où, comme le décrit Taylor, le soi est représenté comme un champ expérientiel.

Cette transformation du poids relatif de chacun des procès d'institutionnalisation liée au passage au mode de régulation néolibérale engendre plusieurs transformations qui ont permis, ou du moins facilité, la dernière « extension » de l'interprétation des principes d'égalité et de liberté qui, en les posant désormais dans le champ de la culture, permet l'émergence de la problématique de la politique de la différence.

L'importance grandissante des sphères économique et culturelle dans la production du discours éthico-politique se fait au détriment de l'importance de la sphère politique. Le discours éthico-politique qui se met en place semble alors plus économiciste, ponctuel et culturel. De manière générale, il semble être moins englobant et orienteur que les discours éthico-politiques propres aux précédents modes de régulation des rapports sociaux. Il laisse alors, dans le lieu du politique, plus de place à la revendication d'ordre particulariste tout en étant moins apte à dessiner les limites à l'intérieur desquelles il serait possible de baliser cette propension.

Le fait que le citoyen tende de plus en plus à se représenter en tant que projet d'autoréalisation personnelle n'est donc certainement pas étranger à la place importante que prend le discours culturel dans les sociétés néolibérales. Le désir de développer sa propre identité, et, par le fait même, ses propres valeurs et ses propres normes, jumelé

à la poursuite d'intérêts personnels ou d'intérêts particuliers de groupes, apparaissent alors comme un « repli individualiste » ou comme le développement d'un « narcissisme collectif » tout en rendant plus explicite le pluralisme des sociétés contemporaines.

Nous pouvons donc établir un parallèle entre ce qui apparaît, dans le néolibéralisme, comme une montée de l'individualisme, ou plutôt du particularisme, et le désir de développer – et de faire reconnaître – une identité particulière propre à soi (et au petit groupe avec qui certaines de ces caractéristiques sont partagées). L'importance que prend l'idéal d'authenticité dans les sociétés contemporaines est donc liée, ou du moins renforcé, par le mode de régulation néolibéral des rapports sociaux et son discours éthico-politique.

Par ailleurs, par la crise du discours éthico-politique ainsi que par la production de celui-ci, en partie, dans le champ de la culture – où, comme le décrit Taylor, le sujet est perçu comme un projet d'autoréalisation personnelle – les représentations de la citoyenneté et du sujet politique sont profondément transformées. Le sujet politique, compris comme dépassement de l'individu privé pour inclure l'ensemble de la société, tend à disparaître. Le sujet libre et responsable se transforme en individu privé égocentrique¹. Nous pensons que la citoyenneté, tout comme la production du discours éthico-politique, devient alors culturelle et qu'elle se substitue à la citoyenneté sociale. Le citoyen devient de plus en plus une individualité et c'est sur la base de ses caractéristiques culturelles (la langue, la culture ethnique, la sous-culture déterminée par le sexe, l'âge, la condition ou le comportement) qu'il intervient sur la scène publique.

¹ Voir Renaut, Alain. 1989. *L'ère de l'individu*, Paris : Gallimard.

C'est dans ce contexte de montée des particularismes due au passage à la régulation néolibérale ainsi qu'à la crise de son discours éthico-politique que peut se comprendre la transformation de la conception de la citoyenneté. C'est également par la naissance de cette citoyenneté particulariste d'ordre culturel que l'apparition de regroupements sur la base d'intérêts particuliers (que les individus du groupe ont évidemment en commun) peut, en partie, s'expliquer¹. La citoyenneté particulariste d'ordre culturel tend donc aujourd'hui à se construire à travers les groupes de proximité sur la base d'une incorporation juridique en amont des institutions législatives. Comme l'expliquent Bourque, Duchastel et Pineault : « D'une citoyenneté axée sur le législatif et fondé sur le principe de l'universalité du sujet politique, nous passons à une citoyenneté centrée sur le juridique et fondée sur le principe de la particularité morale ou sociale [...] »².

3.2.4) Transformation des représentations du droit et constitutionnalisation de la Charte canadienne des droits et libertés

Les droits de l'homme bénéficient aujourd'hui d'un appui immensément large. Ils semblent être devenus incontournables et incontestables. Ce vaste consensus autour de leur nécessité, leur place primordiale ainsi que leur grande importance n'est toutefois que relativement récent.

En effet, dès les lendemains de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 une querelle relative aux droits de l'homme est née. Initiée par Burke puis renchéri, entre autres, par Bentham, Marx et leurs héritiers respectifs, cette dernière ne s'est affaiblie qu'à la suite de la Seconde guerre mondiale puis à la chute du mur de

¹ Ce phénomène peut également s'interpréter par une volonté, à petite échelle, de recreation d'un sens et de refondation du lien social.

² Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. *Op. cit.*, p. 53.

Berlin. Ces deux événements marquants ont suscité de vives réflexions relatives à la protection des libertés civiles qui se sont traduites par un engouement pour les droits de l'homme. Les droits de l'homme ont alors occupé une place sans cesse croissante jusqu'à devenir quasi incritiquables. Cet enthousiasme pour les droits de l'homme n'est évidemment pas étranger à la revalorisation de la démocratie qui a suivi la chute du mur de Berlin et qui s'est accompagnée, semble-t-il, d'un véritable engouement pour les vertus du droit et l'État de droit.

Au Canada, la constitutionnalisation de la Charte des droits et libertés en 1982, loin de la philosophie politique des Pères de la Confédération, marque d'ailleurs un profond changement dans les valeurs et la culture politique canadienne, dans le régime constitutionnel ainsi que dans la perception des relations entre le citoyen et l'État.

Avant la Déclaration canadienne des droits de 1960 – déclaration qui, malgré la volonté de plusieurs membres du Parti social démocratique du Canada (PSDC)¹, n'a pas été enchâssée dans la constitution – la prééminence parlementaire et la division des pouvoirs entre le fédéral et le provincial apparaissaient comme les meilleures protections contre les violations des libertés civiles.

Pour les pères de la Confédération, qui étaient bien à l'aise avec la tradition britannique dont ils avaient héritée, l'idée d'une charte des droits constitutionnalisée n'était guère attrayante. Au contraire, elle aurait même été perçue comme une entrave à l'exercice des responsabilités gouvernementales. Ce n'est pas que les auteurs de la Constitution étaient indifférents aux droits. C'est plutôt qu'ils considéraient que leur évolution et leur protection n'exigeaient aucune disposition institutionnelle particulière ou garantie

¹ L'ancêtre du Nouveau parti démocratique du Canada (NPD). En anglais le CCF (Cooperative Commonwealth Federation)

en dehors de la tradition britannique¹. Le principe de la suprématie du Parlement présupposait, d'une part, que l'on pouvait et que l'on devait faire confiance aux pouvoirs politique et législatif et, d'autre part, qu'une monarchie constitutionnelle où la liberté réside dans la tradition, le *common law* et la coutume étaient préférable à la formule selon laquelle le peuple serait le dépositaire des droits² (vision américaine). Le gouvernement parlementaire responsable, la monarchie constitutionnelle ainsi que le fédéralisme et sa division des pouvoirs étaient les piliers du constitutionnalisme canadien et ils apparaissaient, sans avoir à passer par le droit à proprement parler, comme des garanties qui assuraient le respect des libertés civiles, même celles des minorités. L'affirmation de John A. Macdonald, tirée des débats sur la Confédération, exprime d'ailleurs bien l'esprit de la constitution à cet égard :

Notre pays profitera de ce qui constitue le plus grand test de la liberté constitutionnelle, à savoir la protection des droits des minorités. Dans tous les pays, la majorité peut protéger elle-même ses droits, mais ce n'est que dans les pays comme l'Angleterre, où les citoyens jouissent de libertés constitutionnelles et sont à l'abri de la tyrannie d'un despote ou d'une démocratie déchaînée, que les droits des minorités sont pris en considération.³

Comme l'explique James Russell Mallory, les valeurs que la constitution incarnait étaient peu protégées dans la loi fondamentale mais elles étaient appuyées par la

¹ Voir: Farthing, John. 1957. *Freedom Wears a Crown*, Toronto: Kingwood Houses, 188 pages.

L'auteur explique comment les droits des citoyens sont protégés dans la monarchie constitutionnelle britannique. Et : Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. « Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada : un aperçu », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada. p. 1 à 56.

² Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. *Op. cit.*, p. 39.

³ Citation de John A. Macdonald tiré de : Canada – Parliament. 1865. *Parliamentary Debates on Confederation of the British North American Provinces, 3rd Session, 8th Provincial Parliament of Canada*, Ottawa: Huter, Rose & Company, Parliamentary Printwors, 1032 pages. Cité dans: Mallory, James Russell. 1986. « L'évolution constante du constitutionnalisme canadien », dans *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 105.

division des pouvoirs¹. Puisque certaines minorités nationales peuvent être des majorités provinciales, la division des pouvoirs les protégeait en garantissant des pouvoirs aux provinces et à certaines institutions comme le Cabinet représentatif. Outre certaines dispositions de la Constitution de 1867 qui contenaient des mesures de protection sélectives pour au moins quelques communautés minoritaires, le Canada s'en remettait généralement à la prééminence parlementaire et à la division des pouvoirs pour assurer la protection des citoyens.

Cette vision était largement partagée et, à l'exception de quelques précurseurs tel que le PSDC², ce n'est qu'après la Seconde guerre mondiale que l'appui pour la suprématie du gouvernement a commencé à s'éroder et que l'idée d'une constitutionnalisation des droits s'est mise à germer.

L'élément déclencheur de cet effritement a été la découverte des horreurs commises par le régime nazi en Allemagne. À partir de 1945 les droits de la personne sont devenus une préoccupation mondiale. Largement dynamisée par la création de l'ONU ainsi que par la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948, l'idée d'obliger les gouvernements à garantir une gamme sans précédent de droits reconnus aux citoyens s'est répandue à l'ensemble de la planète. En effet, comme le souligne Cynthia Williams³, les décisions, les déclarations et les conventions des Nations Unies ont

¹ Mallory, James Russell. 1986. *Op. cit.*, p. 105.

² Dès 1932 le PSDC exigeait déjà l'obtention pour tous les Canadiens de droits économiques et politiques afin de redresser l'économie tout en favorisant l'avènement d'une société plus juste. Il s'élevait également contre les pouvoirs excessifs dont jouissait la police face aux droits d'expression et de réunion, contre les politiques gouvernementales qui, selon lui, soutenaient la discrimination raciale (telles que la Loi sur l'immigration), etc. C'est également un de ses membre, Alistair Stewart, qui fut le premier, en 1945, à se déclarer en faveur d'une déclaration des droits à la Chambre des communes. « Bien que sa motion ait été battue, elle marquait le début d'une longue campagne menée par la CCF au Parlement pour qu'une déclarations des droits soit incluse dans la Constitution » (Williams, p.113). Voir : <http://scaa.usask.ca/gallery/election/fr/regina.htm>. Et: Williams, Cynthia. 1986. « L'évolution des droits des citoyens », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, pages 111 à 147.

³ Williams, Cynthia. 1986. *Op. cit.*, pages 111 à 147.

explicité et élargi les notions de droits individuels et collectifs tout en contribuant à accélérer et à guider l'évolution politique de nombreux pays occidentaux.

Plus spécifiquement au Canada, le traitement réservé aux Canadiens d'origine japonaise pendant et après la Deuxième guerre ainsi que les procès d'agents secrets en 1945 alimentèrent la prise de conscience et l'intérêt pour la protection des droits civils¹. L'horreur qu'inspiraient au monde entier les atteintes aux droits de la personne dans l'Allemagne nazie, l'oppression des peuples colonisés, la création des Nations Unies, l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme ainsi que, au Canada, l'indignation de l'opinion publique suscitée par certaines mesures prises en vertu de la *Loi sur les mesures de guerre*, ont incité les Canadiens à s'intéresser, eux aussi, à la reconnaissance constitutionnelle des droits de la personne ou à toutes autres mesures qui assureraient mieux les droits individuels des abus du pouvoir étatique.

¹ En 1942, le gouvernement fédéral expulsa les Canadiens d'origine japonaise (22 000) des zones côtières de la Colombie-Britannique afin de s'assurer que ces derniers ne puissent participer à une éventuelle nouvelle attaque de la part du Japon. Autorisés à apporter avec eux quelques-uns de leurs biens, les expulsés virent ensuite le reste de leurs biens confisqués, puis vendus par le gouvernement fédéral. Si la plupart des Canadiens approuvaient ce programme (la guerre suscita du racisme à leur égard) « [...] l'opinion publique s'indigna lorsque le gouvernement annonça son intention de déplacer des Canadiens japonais à l'est des Rocheuses une fois la guerre terminée ainsi que d'offrir à ceux qui refusaient un tel déplacement une possibilité de « rapatriement volontaire » » (Williams, p.113-114). Quant aux « procès d'espionnage », c'est l'affaire Gouzenko qui souleva de nombreuses et virulentes critiques. L'étude du rapport de la Commission royale d'enquête sur l'espionnage de 1946 permet de mieux saisir la nature de la suprématie de l'État et du mouvement des libertés publiques dans les années qui suivirent la Deuxième Guerre mondiale. La Commission, qui fut mise sur pied à la suite de la défection d'un chiffrer russe, Igor Gouzenko, enquêta sur l'existence d'un réseau d'espionnage russe qui avait soudoyé plusieurs fonctionnaires canadiens et obtenu d'eux de l'information secrète. Parce qu'elle avait été établie en vertu de la *Loi sur les mesures de guerre*, cette Commission détenait d'immenses pouvoirs. Elle se permettait de tout contourner : le droit d'un citoyen d'être représenté par un avocat, l'habeas corpus, le droit d'être protégé de la coercition d'État et le droit à un procès équitable. L'utilisation de telles mesures extrêmes a soulevé tout un débat : une Commission royale est-elle justifiée de bafouer les droits fondamentaux des individus dans le but de défendre les intérêts du gouvernement en place ? Ces deux mesures prises en vertu de la *Loi sur les mesures de guerre* ont avivé le débat sur la nécessité d'instaurer des mesures juridiques qui protégeraient mieux les droits individuels des abus du pouvoir étatique au Canada.

Cet intérêt ne s'est toutefois pas traduit immédiatement par une volonté d'adoption et d'enchâssement d'une charte des droits et libertés. Le Canada a bien signé la Déclaration de l'ONU et il y a bien eu la création du Comité spécial mixte des droits de l'homme et des libertés fondamentales (comité Roebuck) en 1950, mais, jusqu'à l'élection des Conservateurs en 1958, le gouvernement s'était opposé à l'idée d'une déclaration des droits et à la notion d'enchâssement. L'idée de la prééminence parlementaire, par ses mécanismes s'appuyant sur une longue tradition enracinée dans le respect des droits de la personne et des libertés fondamentales, conservait suffisamment de poids. Cette dernière était encore considérée comme le moyen le plus efficace pour protéger les libertés civiles au Canada. Les propos de Lester B. Pearson, alors sous-secrétaire des Affaires extérieures, tenus devant les Nations Unies en 1949, expliquent bien la position de l'époque du gouvernement canadien :

Nous ne pensons pas, au Canada, qu'il faille intégrer une nouvelle loi dans nos recueils à moins qu'elle n'indique en termes précis les devoirs des citoyens et qu'il soit possible d'interpréter ces devoirs d'une façon claire et définie devant les tribunaux [...]. Les libertés dont je parle ont acquis droit de cité au Canada où l'appareil judiciaire s'inspire tant des lois écrites que de la jurisprudence. Nous dépendons de déclarations d'ordre général en ce qui concerne la protection des individus. Parce que cette façon de faire est en accord avec nos traditions, nous continuerons à y recourir pour protéger les droits individuels et les accroître au besoin. Bien que nous soyons favorables à une déclaration de principes généraux tels que ceux figurant dans cette Déclaration, nous ne voudrions toutefois pas donner l'impression que nous avons l'intention de renoncer aux méthodes grâce auxquelles nous avons élaboré notre propre code de protection des droits de l'homme en vertu de notre constitution fédérale.¹

Ce n'est qu'avec l'élection de Diefenbaker que le Canada s'est doté, en 1960, d'une déclaration des droits : la *Déclaration canadienne des droits*. Comme le soulignent

¹ Citation tirée du « Canadian Statement on the Universal Declaration of Human Rights » in *Bulletin des Affaires extérieures*, vol.1, janvier 1949, p. 23 et 24 par : Williams, Cynthia. 1986. « L'évolution des droits des citoyens », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p.116.

Cairns et Williams¹, cette dernière était surtout axée sur les droits juridiques individuels, la croissance de l'administration publique et les violations de la règle du droit. Contrairement à la charte de 1982, cette déclaration n'a pas été constitutionnalisée, elle ne s'appliquait pas aux provinces, il n'était pas question de droits sociaux et on ne prêtait pas beaucoup d'attention aux droits linguistiques, aux autochtones ou au multiculturalisme. Il n'y avait pas non plus de disposition particulière pour favoriser des mesures de promotion sociale pour les groupes défavorisés.

L'adoption de cette Déclaration est à la fois un indice et une forme de moteur (en popularisant, tranquillement, une forme de discours sur les droits) de transformations des représentations du droit, de son rôle, des méthodes de protection des libertés civiles, et du rôle de l'État. Cette nouvelle prise de conscience des droits se développera et aboutira, en 1982, à l'enchâssement de la Charte des droits et libertés. Parmi les éléments qui ont contribué à cet essor – outre la mise sur pied en 1972 du Comité spécial mixte sur la Constitution (comité Molgat-Macguigan) et les audiences qu'il a tenues en 1980-81 – la *loi sur la citoyenneté canadienne* et la question de l'identité et, surtout, les transformations des modes de régulation des rapports sociaux sont d'importants éléments qui, en transformant les valeurs et la culture politique canadiennes, ont favorisé la transformation des représentations du droit et de son rôle.

La question de l'identité et de la citoyenneté canadienne a joué un rôle de premier plan dans l'examen des droits garantis aux citoyens par la Constitution canadienne ; tant pour l'adoption de la Déclaration des droits de 1960 que pour celle de la Charte des droits et libertés en 1982.

¹ Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. « Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada : un aperçu », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 41.

Tout comme ce fut le cas après la Première Guerre mondiale, le Canada sortit de la Seconde Guerre avec encore plus de confiance en son identité nationale. Après la Première Guerre, le Statut de Westminster avait marqué la reconnaissance juridique du statut du Canada en tant que dominion autonome. Une décennie plus tard, la Seconde Guerre mondiale est venue confirmer la place du Canada dans le monde. La volonté d'indépendance canadienne s'est alors traduite, grâce à la *Loi sur la citoyenneté canadienne* de 1946, par la création d'une citoyenneté distincte de la citoyenneté britannique. Cette dernière permit au Canada de définitivement rompre avec son statut de colonie pour pleinement s'affirmer en tant que nation.

Cette *Loi sur la citoyenneté canadienne* contribua, à sa manière, à attirer l'attention sur l'utilité et la pertinence d'une déclaration des droits. Il apparut notamment, au cours des débats entourant l'adoption de cette loi¹, qu'il était nécessaire de rendre la citoyenneté canadienne plus tangible. Cet effort paraissait d'autant plus important que, outre la nouveauté de cette citoyenneté, le Canada d'après-guerre accueillait alors des vagues d'immigrants dont plusieurs venaient de pays peu familiers avec la tradition de liberté britannique. C'est alors que certains politiciens, dont Diefenbaker, suggérèrent l'adoption d'une déclaration des droits. Ils soulignèrent que cette dernière pourrait rendre la citoyenneté canadienne plus tangible en, d'une part, servant à des fins éducatives auprès des Canadiens. D'autre part, en incarnant la vision d'un Canada où le peuple partage sans distinction ethnique les mêmes droits civils, elle pourrait servir de base à la citoyenneté en permettant à tous les Canadiens de se reconnaître dans ces droits conférés à tous. L'unité nationale et le sentiment d'appartenance pourraient donc plonger leurs racines dans une telle déclaration. Selon cette vision, une déclaration des

¹ Voir l'analyse de Mildred Schwartz relative aux débats sur la *Loi sur la citoyenneté* de 1946 : Schwartz, Mildred. 1976. « Citizenship in Canada and the United States », in *Transactions of the Royal Society of Canada*, XIV, Series IV, pages 83 à 96.

droits pourrait être plus qu'un support, elle pourrait être la « pierre angulaire de la citoyenneté canadienne et l'assise d'un sentiment d'unité nationale ».

C'est cette vision que John Diefenbaker, alors député de la Saskatchewan, a défendu lors des débats. Il en fit d'ailleurs, jusqu'à l'adoption de la Déclaration canadienne des droits en 1960, l'une de ses principales priorités. Comme le souligne Cynthia Williams :

Le premier ministre John Diefenbaker estimait que la Déclaration de 1960 pouvait, symboliquement, donner corps à sa vision d'un Canada uni, puisque tous les Canadiens pourraient se reconnaître dans des droits conférés à tous. Cette Déclaration insistait sur l'égalité entre les races et les ethnies, questions sur lesquelles le premier ministre d'ascendance germanique et originaire des Prairies avait une opinion bien arrêtée. À ses yeux, ces droits pouvaient être la pierre angulaire de la citoyenneté canadienne et l'assise d'un sentiment d'unité nationale.¹

Vingt-deux ans plus tard, c'est une vision similaire qui a appuyé la constitutionnalisation de la Charte des droits et libertés. En effet, c'est la conviction selon laquelle un code national garantissant les droits favoriserait la consolidation d'identités pancanadiennes qui a été à la base de la stratégie fédérale relative à l'adoption de la Charte. Selon ses défenseurs, cette dernière participerait à l'édification de la nation puisque les chartes engendreraient de la loyauté autant par leur symbolisme que par leur capacité à redresser les torts². De plus, la Charte favoriserait l'intégration des divers éléments de la nation puisque son existence permettrait de réunir les citoyens d'une société fragmentée en, notamment, contrecarrant les « forces centrifuges », dont le nationalisme québécois, qui menacent l'unité nationale. Le projet d'enchâsser une

¹ Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. « Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada : un aperçu », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p.37.

² Cairns, Alain. Novembre 1983. *The Canadian Constitutional Experiment : Constitution, Community and Identity*, The Killam Lecture, Université Dalhousie, pp. 50-51.

charte des droits en était un de protection des droits, mais également un de renforcement de l'unité nationale.

La question de l'identité nationale n'a pas, à elle seule, conduit à l'adoption d'une charte des droits constitutionnalisés. Les transformations des modes de régulation des rapports sociaux et des discours éthico-politiques ont également largement contribué à la transformation des valeurs rendant ainsi possible de tels changements.

En effet, la nouvelle conception de l'égalité qui a accompagné le passage au mode providentialiste de régulation des rapports sociaux a grandement joué dans ces transformations. Les revendications d'égalité socioéconomique, puis culturelle, étaient posées comme prérequis à l'égalité des droits. Les revendications de droits, avec le thème de l'égalité des chances, sont alors passées de droits négatifs à celles de droits positifs ; l'égalité judiciaire étant désormais insuffisante, trop loin de l'égalité réelle. Il est alors devenu nécessaire de garantir l'égalité *devant* la loi en plus de l'égalité en *vertu* de la loi, d'améliorer l'égalité de bénéfice en plus de la protection égale de la loi. Cette politisation des rapports d'inégalité a accentué l'intégration plus poussée de l'État et de la société et a fait naître et croître le droit social. Comme l'explique Raymond Breton :

L'intensification de l'intervention de l'État fait que les groupes sont en concurrence non seulement sur le marché, mais aussi, et de plus en plus, sur la scène politique. C'est le cas aussi bien pour les aspects symboliques que pour les intérêts matériels. L'accès aux ressources de l'État a pris une nouvelle importance pour l'amélioration de la condition de chacun aux points de vue tant symbolique que matériel.¹

¹ Breton, Raymond. 1986. « Le multiculturalisme et le développement national au Canada », dans *Les dimensions politiques du sexe, de l'ethnie et de la langue au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada.

La lutte à toutes formes de discrimination, l'intérêt pour les droits à l'égalité et les droits culturels ont alors pris le pas dans l'opinion publique sur l'intérêt pour les droits politiques et démocratiques¹. Les groupes de citoyens, en ayant assimilé le langage des droits, ont d'ailleurs été un précieux et puissant allié pour le gouvernement fédéral dans l'élaboration et l'assentiment de la Charte².

C'est ainsi que, loin de la tradition britannique, de la division des pouvoirs et de la prééminence parlementaire, le discours sur le(s) droit(s) s'est transformé et a crû en importance. L'incertitude identitaire canadienne, la montée du nationalisme québécois et la question autochtone, d'un côté et, de l'autre, les revendications de droits à l'égalité de différents groupes de la société civile (notamment les groupes de femmes), ont transformé la culture politique ainsi que les représentations du régime constitutionnel et la relation entre l'État et le citoyen. Ces changements ont alors rendu possible le projet d'adoption de la Charte.

La reconnaissance constitutionnelle des droits des citoyens dans la Charte de 1982 a mis en évidence la conjugaison et la convergence des efforts du gouvernement pour agir sur les conceptions de la collectivité politique du Canada et les demandes et réclamations présentées par des citoyens mobilisés, organisés et capables d'adapter les notions des droits fondamentaux des citoyens aux intérêts particuliers qu'ils représentaient.³

¹ Williams, Cynthia. 1986. « L'évolution des droits des citoyens », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 140.

² La réponse du public à la création du Comité spécial mixte a d'ailleurs été impressionnante. Cynthia Williams souligne à cet égard qu'en seulement trois mois le Comité a étudié plus de 950 mémoires et entendu 97 témoins. Ce sont presque uniquement les « nouveaux » thèmes abordés par le projet de charte qui ont attiré l'attention du grand public et, plus particulièrement, les questions relatives aux programmes de promotion sociale et l'égalité « substantive », les droits des autochtones et la protection du patrimoine multiculturel en plus des droits relatifs à la langue et l'éducation. Voir: Williams, Cynthia. 1986. « L'évolution des droits des citoyens », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 132.

³ Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. « Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada : un aperçu », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 42.

Si « l'extension » de la valeur d'égalité a contribué à rendre possible l'adoption et l'enchâssement de la Charte, cette dernière, à son tour, contribue maintenant au « prolongement » de cette valeur participant ainsi au déploiement de la dynamique politico-identitaire.

En effet, la Charte canadienne de 1982 a favorisé l'avènement de groupes se définissant en fonction d'un particularisme reconnu par le langage de cette dernière. Le programme de promotion sociale que sanctionne la Charte, notamment le paragraphe 15(1) et 15(2), favorise chez les individus et les groupes une prise de conscience aiguë de leur appartenance à des catégories spécifiques et, dès lors, elle les incite à se redéfinir autour de ces catégorisations afin de défendre leurs intérêts particuliers. Cette nouvelle tendance privilégie les droits des groupes plutôt que les droits individuels et elle favorise l'émergence d'un nouveau type de mobilisation et d'activité chez les groupes d'intérêts : la politisation identitaire et la traduction de leurs revendications dans le langage du droit. « Ainsi, les groupes se définissant en fonction de leur statut juridique de femmes, de minorités de langue officielle, de personnes handicapées ou en tant que Néo-Canadiens ont vu leur statut et leur pouvoir renforcés »¹.

[...] [La Charte] fournit à de nombreuses catégories de groupes l'occasion d'exprimer leurs intérêts en utilisant le langage puissant et passionné des droits civils. [...] Sous l'influence des revendications de groupes particuliers, le discours popularisé et politisé sur les droits de la personne a fait glisser le débat du terrain des grands principes à celui des cas spécifiques.²

¹ Chevrier, Marc. Mai 2002. « La démocratie représentative et la juridicisation du politique », communication prononcée au colloque *La démocratie représentative en état de crise?*, Québec : ACFAS, p. 4. En ligne : <http://agora.qc.ca/reftext.nsf/documents/politique>.

² Williams, Cynthia. 1986. « L'évolution des droits des citoyens », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 138 et 139.

Ce phénomène engendre une inflation des droits de la personne et des « chercheurs et protecteurs de droits » puisque, comme le souligne Laframboise, il est ardu de freiner la croissance des mouvements de revendications des droits puisqu'il est très difficile de justifier son opposition à un quelconque droit¹. À cet égard, Tomas Pocklington explique que le discours associé aux droits de la personne, en étant assorti de considérations morales dont il tire son caractère inaliénable et inviolable, est effectivement difficilement contestable. De plus, toujours selon cet auteur, l'attrait pour ces droits a fait glisser des revendications proprement politiques au terrain juridique. Ainsi, bien des revendications contemporaines auraient fort peu à voir, si ce n'est rien du tout, avec les notions traditionnelles de droits de la personne. Il s'agirait, en fait, de revendications d'ordre politique auxquelles l'on aurait adapté le discours convaincant associé aux droits de la personne :

Ceux qui présentent des revendications politiques sous l'égide des droits de la personne pensent leur cause sanctifiée par la plus puissante des considérations d'ordre moral et n'ont pas le cœur à la négociation [...]. Face à une artillerie aussi massive, les adversaires des causes qui se fondent sur les droits de la personne sont virtuellement contraints à leur tour de recourir à un armement aussi inutilement puissant [...]. L'optique des droits de la personne a tendance à faire enfler les controverses politiques au-delà de leurs limites plausibles et donc à interdire tout débat politique raisonnable.²

Il résulte de cette inflation des droits, produit par une catégorisation sans cesse plus poussée des groupes, une pluralité d'identités (revendiquées) et la coexistence de multiples valeurs et modes de vie. Les transformations des représentations du droit et de son rôle qui ont permis l'adoption et l'enchâssement de la Charte des droits et libertés – bien loin de la lutte contre l'absolutisme de la Déclaration des droits de

¹ Laframboise, H.L. Hiver 1982. « The Future of Public Administration in Canada » in *Administration publique du Canada*, vol. 25, no 4, p. 510.

² Tomas Pocklington cité dans Williams, Cynthia. 1986. p. 143. Voir : Pocklington, Tomas. 1982. « Against Inflating Human Rights » *The Windsor Yearbook of Access to Justice*, vol. 2, Windsor (Ont): Université de Windsor, p. 85.

l'homme et du citoyen – participent donc directement à la dynamique politico-identitaire. L'intégration d'un discours sur le droit aux revendications identitaires engendre, d'une part, un mouvement de dépolitisation des rapports sociaux qui tend à substituer la judiciarisation, la technocratisation et la gestion instrumentale des interactions sociales, à la politisation caractéristique des revendications d'ordre politique. Et, d'autre part, ajouté au souci égalitaire de représentation de tous, ce discours sur les droits questionne de manière encore plus intense l'accueil et l'arbitrage de ces demandes de reconnaissance. Est-il possible de hiérarchiser, d'accepter ou de refuser certaines demandes ? Comment distinguer les revendications de droits légitimes de celles qui ne le seraient pas, surtout lorsque sont évoqués les droits de la personne ? L'État peut-il et doit-il répondre à toutes les demandes ?

Il découle alors de cette logique représentative une profusion incommensurable de règles de procédure. En effet, le respect des minorités, l'équité dans la prise en compte des multiples opinions, orientations, appartenances et intérêts passe par l'aménagement rigoureux de règles strictes pour tenter de pallier une potentielle crise de légitimité de l'État tout en conservant une « démocratie gouvernable ». En l'absence de soupapes suffisamment efficaces pour régler le débit des revendications, qui prennent la forme de règles, l'État se verrait affligé d'une surcharge utopique qui pourrait remettre en cause sa légitimité tout en entachant sa manoeuvrabilité.

Le discours des droits suscités par la constitutionnalisation de chartes de droits [...] a encouragé la fragmentation de la société en groupes cherchant à préserver leur particularisme et à le faire reconnaître par l'État. À son tour, l'État a dû particulariser ses normes et chercher à obtenir le consentement de ces groupes pour légitimer ses décisions.¹

Il n'est donc pas surprenant que l'on assiste à l'extériorisation de l'État et que son rôle soit de plus en plus procédural, instrumental et fonctionnel puisque la chose publique

¹ Chevrier, Marc. 2002. *Op. cit.*, p.2.

se doit d'assurer l'égle reconnaissance de chacun. Il s'ensuit un développement continu du domaine de la régulation juridique, et ce, aux dépens du domaine de la volonté politique¹.

La judiciarisation et, plus globalement la procéduralisation réglementaire des rapports sociaux a fini par faire en sorte de court-circuiter la discussion sur les choix de société et nous invite à les rabattre sur des prescriptions toutes faites prévues aux divers codes de comportement que les sociétés contemporaines ont fini par se donner dans la tentative essoufflée de reconnaître à tous et chacun leurs droits.²

Il est d'ailleurs intéressant de souligner, comme le rappellent Alain Cairns et Cynthia Williams, que les motifs illicites de discrimination sont passés de six à une trentaine :

Les lois sur les droits de la personne, dont la première a été une loi de la Saskatchewan désignant six motifs illicites de discrimination, comprennent maintenant une trentaine de motifs, si l'on tient compte des mesures fédérales, provinciales et territoriales. Il y a eu un mouvement soutenu, depuis les critères physiques, comme la race, jusqu'au choix de style de vie, comme l'inclination sexuelle, en passant par les étapes de l'existence, comme l'âge.³

¹ Ce phénomène s'allie d'ailleurs très bien avec la régulation néolibérale des rapports sociaux. En effet, c'est dans ce contexte de désencadrement politique de la société civile et d'élargissement continu du domaine de la régulation juridique que l'on peut comprendre la reviviscence de l'idée de société de marché – où l'idée de marché dépasse largement le cadre de l'économie pour s'étendre à l'ensemble de la société. Comme le souligne Gauchet : « Comment se représenter la forme des relations susceptibles de s'établir entre des agents tous indépendants les uns des autres et tous fondés à poursuivre à leur guise la maximisation de leurs avantages, en l'absence d'une composition impérative au nom de l'intérêt de tous? [...] seule la figure d'un processus d'ajustement automatique est capable d'y répondre ». Voir : Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Éditions Gallimard, p.86.

² Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna, p. 64.

³ Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. « Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada : un aperçu », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 14.

L'importance grandissante de la régulation juridique des rapports sociaux se fait aux dépens de la régulation politique et elle s'accompagne, évidemment, d'une transformation du rôle des juges et des tribunaux. Ce qui n'est pas sans incidence sur l'État tout en étant également à la fois l'indice et le moteur de transformations de la représentation de la démocratie représentative.

Les citoyens peuvent maintenant mobiliser la Charte pour faire valoir leurs revendications ainsi que pour imposer certaines questions dans les débats politiques. Les relations entre l'État et les citoyens ainsi que « la texture de la communauté politique », comme l'écrit Cynthia Williams, en sont profondément modifiées. Par l'adoption de la Charte en 1982, « [...] les Canadiens ont de ce fait résolu de lier leur sort politique à un troisième pilier du gouvernement, soit le discours et les justifications des droits civils enchâssés dans leur Constitution »¹.

La Charte a donc conféré de nouvelles et d'importantes responsabilités aux tribunaux. Comme l'a exprimé Brian Dickson devant l'Association canadienne du barreau en 1985 les tribunaux sont maintenant partie prenante des choix et de la définition même de la société canadienne.

Les tribunaux canadiens, dont la Cour suprême du Canada, ont accepté la nouvelle responsabilité qui leur a été conféré par les parlementaires. Ils ont conscience du rôle important qui sera le leur dans la définition de la société canadienne et les choix de ce qu'elle deviendra avec la Charte [...]. Le judiciaire a également pris une importance nouvelle pour ce qui est de savoir de quoi sera fait le tissu même de la société canadienne.²

¹ Williams, Cynthia. 1986. « L'évolution des droits des citoyens », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 144.

² Brian Dickson cité par Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. « Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada : un aperçu », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p. 44. Voir : Allocution sans titre du très

L'autorité, les responsabilités et le prestige de la figure du juge, en tant que gardien impartial des droits de l'individu et des minorités, occupe maintenant une place d'une grande importance. La popularisation du discours des droits ainsi que les nouveaux rôles des juges et des tribunaux sont, d'après Marc Chevrier, alimentés par la contestation contemporaine de la démocratie représentative. Et, à leur tour, ce discours sur les droits et l'accroissement de l'importance de la figure du juge alimentent la contestation de la puissance souveraine de l'État.

Dans ce contexte, on peut dire que le juge, sans venir concurrencer les élus dans le champ du gouvernement représentatif, agit comme un représentant de l'État qui répond aux demandes d'adéquation entre l'action de l'État et la protection des identités véhiculées par les droits. Ainsi le juge, sans établir de lien de représentation entre lui et la population, est celui qui traduit dans l'ordre politique et constitutionnel les diverses exigences de représentativité que divers groupes de la société formulent dans le langage du droit.¹

Est-ce que la juridiciarisation de la régulation des rapports sociaux permettrait de mieux représenter le pluralisme des sociétés contemporaines ? Est-ce que le juge et le tribunal protégeraient mieux les minorités ? Est-ce que l'émergence d'une démocratie « juridique » ou « judiciaire » permettrait de pallier les difficultés et les critiques que rencontre la démocratie représentative ? Ou encore, pour reprendre la question que pose Chevrier : « les tribunaux sont-ils devenus de nouveaux forums d'expression politique où se déploie la délibération démocratique et s'effectue un lien de représentation entre un agent de l'État – le juge – et les citoyens ? »².

honorable Brian Dickson, Cour suprême du Canada lors de la réunion de la mi-hiver tenue par l'Association du Barreau canadien à Edmonton (Alberta), le 2 février 1985, polycopié.

¹ Chevrier, Marc. 2002. *Op. cit.*, p.2.

² Chevrier, Marc. 2002. *Op. cit.*, p.1.

À cet égard, le constitutionnaliste Frank Scott nuance le débat et il précise que les tribunaux et les assemblées législatives peuvent être dévoyés. Il rappelle que tous les deux, loin de leur rôle de protection des citoyens, peuvent devenir les ennemis de la liberté.

Un des objectifs de la Charte des droits consiste à protéger les citoyens contre la tyrannie des majorités législatives et à substituer la souveraineté du peuple à la souveraineté du Parlement. Toutefois, cette protection a une contrepartie inévitable : la responsabilité d'établir les droits protégés n'appartient plus aux représentants élus de la population mais bien aux juges qui eux sont nommés. En définitive, il faut nous demander si nous avons plus confiance dans les tribunaux ou dans les assemblées législatives. L'histoire nous enseigne qu'ils peuvent tous deux devenir les ennemis de la liberté.¹

Dans les sociétés contemporaines le droit a donc subi de grandes transformations. Il ne se pose plus uniquement en termes d'universalité. Les représentations de ce dernier s'éloignent de « [...] l'idée de la loi comprise comme une règle générale fondée expressivement sur des principes et des valeurs à portée universelle, et orientée vers la réalisation du bien commun » propre à ce que Freitag nomme le mode de régulation et de reproduction « politico-institutionnel » de la société². Le droit à la différence et les revendications de reconnaissance des particularités tendent à faire éclater le droit et son universalisme en une « mosaïque de droits subjectifs »³. Investi par des revendications particularistes à caractère identitaire, le droit, comme le souligne Jacques Beauchemin, tend à s'instrumentaliser. Dès lors, « [...] le danger qui le guette est de se voir coupé des valeurs éthicopolitiques qui le fondent et de ne plus constituer alors que l'outil de

¹ Frank Scott cité par : Mallory, James Russell. 1986. « L'évolution constante du constitutionnalisme canadien », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, p.98. Voir : Scott, Frank R. 1977. *Essays on the Constitution*, Toronto: University of Toronto Press, p.214-215

² Freitag, Michel. 1986. *Dialectique et société. Tome II : culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal : Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 443 pages.

³ Gagné, Gilles. « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », dans *Les cahiers de Droit* vol 33, no 3, sept.92, p 727.

la réparation des torts, dans la perspective anti-discriminatoire ouverte par l'ère des chartes de droits »¹. La théorie des droits de l'homme, en pouvant reconnaître d'innombrables « laissés-pour-compte », se déploie en tant qu'un « réel » et authentique universalisme alors que, de l'autre main, elle l'instrumentalise et le particularise.

L'importante revalorisation des droits de l'homme dont les sociétés contemporaines font maintenant l'objet – depuis le triomphe de la démocratie – les a transformés. « Ce ne sont plus les mêmes droits de l'homme qui ont repris leur place fondatrice »². De rempart contre l'arbitraire des pouvoirs les droits de l'homme sont devenus « [...] la norme organisatrice de la conscience collective et l'étalon de l'action publique »³. Or, comme le souligne Marcel Gauchet, les droits de l'homme ne sont pas une politique. Et, lorsqu'ils le deviennent, ils ne nous donnent pas prise sur l'ensemble de la société où ils s'insèrent. L'édification des droits de l'homme en source a libéré une dynamique sociale qui, toujours selon cet auteur, dégage davantage de latitude pour les individus, mais qui éloigne également les sociétés de la revitalisation démocratique souhaitée puisqu'elle réduit la capacité à délibérer et à décider en commun⁴.

Nous nous trouvons désormais devant une entente majoritaire de la démocratie qui sacralise à ce point les droits des individus où elle se fonde qu'elle sape la possibilité de leur conversion en puissance collective. Une démocratie qui joue, donc, [...] une partie d'elle-même contre l'autre, ses bases juridiques contre leur expression politique, son principe générateur contre le gouvernement effectif d'elle-même.⁵

¹ Beauchemin, Jacques. 2002. *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal: VLB éditeur, p.115.

² Gauchet, Marcel. 2002. *La démocratie contre elle-même*, France : Éditions Gallimard, p.XV.

³ Gauchet, Marcel. 2002. *Op. cit.*, p.330.

⁴ *Ibid.*

⁵ Gauchet, Marcel. 2002. *Op. cit.*, p.XXVII.

Les transformations des valeurs, de la culture politique et des représentations du droit qui ont mené à l'adoption et l'enchâssement de la Charte ont donc grandement facilité le plein déploiement de la dynamique politico-identitaire. Et aujourd'hui, comme le souligne Jacques Beauchemin, le droit devient, à l'intérieur de cette dynamique, la nouvelle modalité de politisation des identités. « L'action politique en est venue à s'assimiler à la revendication de droits » et le droit devient même le fondement de la régulation des rapports sociaux¹. Ainsi, l'importance que prend l'individu avec l'engouement pour les chartes des droits a permis l'aboutissement de la construction de l'individu concret aux dépens du sujet universel abstrait.

¹ Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna, pp. 124-125.

CHAPITRE IV

LA LIBERTÉ, LA RAISON ET LA DÉMOCRATIE. ANALYSE DU DÉBAT ENTOURANT LES LUMIÈRES ET L'ARTICULATION DE LA TENSION ENTRE L'UNIVERSALISME ET LE PARTICULARISME

Les préoccupations touchant à la revitalisation de la citoyenneté, de la participation citoyenne ainsi que celles touchant à la représentation et à la reconnaissance publique du pluralisme prennent aujourd'hui une nouvelle importance et une nouvelle forme. En transformant les modalités de la participation citoyenne et en exigeant une plus grande reconnaissance des différences et une meilleure représentation, voire incarnation de ces dernières, cette dynamique fait resurgir la problématique de l'articulation de la tension entre universalisme et particularisme qui, à son tour, vient transformer la démocratie. C'est en ce sens que nous supposons que les tentatives de revitalisation de la citoyenneté et de la démocratie, en prônant une nouvelle forme de participation citoyenne et en politisant maintenant les rapports d'inégalité jusque dans la culture et l'identité, réarticulent la tension, proprement moderne, entre l'universalisme et le particularisme.

L'aménagement de la tension entre universalisme et particularisme est un enjeu politique central depuis le passage de la tradition à la modernité puisqu'il devient nécessaire, en l'absence de garants métasociaux dictant la conduite des individus et le devenir des sociétés, de baliser la liberté individuelle et de déterminer collectivement les orientations de la société.

L'élément révolutionnaire qui accompagna le passage de la tradition à la modernité réside justement dans la nouvelle conception de la liberté, une liberté « pleine et entière » qui, pour la première fois, conjugue la liberté universaliste¹ (héritée des penseurs grecs) et la liberté individuelle². Avec la modernité il s'est donc imposé « [...] une représentation inédite de la liberté humaine, comprise pour la première fois en terme d'autonomie »³. En effet, la possibilité historique de liberté que dégage la modernité doit se comprendre comme une recherche d'autonomie : « elle est l'acte par lequel l'individu refuse de voir son existence, ses valeurs et ses normes déterminées par une instance extérieure, quelle qu'elle soit »⁴.

Il est possible de faire correspondre deux formes d'autonomie aux deux types de liberté. La première est l'autonomie participative⁵. C'est l'autonomie qui correspond à la liberté universaliste et par laquelle, grâce à l'idéologie universaliste de la raison, il devient possible de dépasser un enracinement contingent, une condition particulière afin de participer à l'universel (les lois universelles, la Culture, l'Esprit, le Beau, le Juste, etc.)⁶. C'est par la reconnaissance de la raison en chaque individu qu'il devient possible de dépasser les conditions particulières d'existence pour découvrir, par soi-même, les lois universelles.

¹ Une liberté qui s'apparente, sans y correspondre entièrement, à la liberté des Anciens sous la plume de Benjamin Constant (cette liberté ne s'exerce pas aux dépens de l'individu – justement grâce au deuxième pôle de la liberté, soit la liberté individuelle). Nous n'opposons donc pas la liberté universaliste à la liberté des Modernes. Au contraire, nous croyons que la liberté, dans son sens moderne, est constituée de deux pôles : l'un universaliste et l'autre particulariste (liberté universaliste et liberté individuelle). Constant, Benjamin. 1997. « De la liberté des Anciens comparées à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819 », dans *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, pp.589-619.

² Citot, Vincent. 2005. « Le processus historique de la modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », dans *Le Philosophoire*, vol. 2, no 25, pp. 35-76.

³ Renaut, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Naissance de la modernité (tome 2)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 7.

⁴ Citot, Vincent. 2005. *Op. cit.*, p.39.

⁵ Nous reprenons le terme de Vincent Citot. 2005. *Op. cit.*

⁶ Citot, Vincent. 2005. *Op. cit.*, p.39.

Par la pensée, je suis capable de me transcender en tant que personne particulière pour devenir un *universel singulier*. Je ne réduis pas tout à moi, [...] mais je n'accepte rien qui n'ait fait l'épreuve de la pensée. [...] Être autonome c'est trouver en soi-même la loi, ce qui n'est pas réduire la loi à soi ni prétendre que la loi n'est seulement la sienne propre. Il y a des lois universelles – les mathématiques par exemple – que je retrouve en moi par la pensée; elles ne sont pas moins universelles.¹

En ce sens, l'autonomie participative se dégage de l'exercice de la liberté lorsque celui-ci signifie participer à une loi universelle, laquelle ne s'impose donc pas de l'extérieur, et transcender ou se libérer du sensible, d'une condition empirique particulière. En philosophie politique, cette autonomie correspondra à l'idée selon laquelle les citoyens ne se soumettront qu'aux lois qu'ils se sont donnés.

À la deuxième forme de liberté, la liberté individuelle², il est possible d'y faire correspondre un type d'autonomie, l'autonomie de l'individu (autonomie-indépendance ou autonomie individualiste). L'autonomie de l'individu provient de la création d'un espace, la sphère privée, qui permet l'exercice de la liberté individuelle. C'est en créant la sphère privée que l'individu peut, librement, poursuivre ses intérêts personnels et mener une existence conforme à ses choix. La liberté individuelle, comprise comme respect de la personne singulière et liberté de ne pas être empêché ou contraint³, nécessite effectivement une séparation entre les domaines privé et public (domaines du particulier et de l'universel) et c'est par la création de cette sphère privée que l'individu peut conquérir son autonomie individuelle.

¹ *Ibid.*

² On ne retrouve pas cette forme de liberté dans la liberté des Anciens. Au contraire, pour Aristote par exemple, « l'individu ne saurait être un concept significatif puisqu'il n'est qu'un « composé » de forme et de matière. Ce qui est significatif dans l'individu, c'est ce qui le désindividue en le faisant participer au divin, à l'Ordre cosmique, à la perfection d'un Univers accessible par la pensée » (p.44). Voir la section « Universalisme et individualisme en Grèce antique » dans Citot, Vincent. 2005. *Op. cit.*, p.44.

³ Citot, Vincent. 2005 *Op. cit.*, p.40.

L'autonomie (participative et individuelle) comprise comme la capacité pour les individus d'accéder à la connaissance, de s'élever au niveau de l'universel et de choisir librement, grâce à l'idéologie universaliste de la raison, fait naître l'idée d'un sujet maître de lui, autodéfini et libre dans ses engagements et dans ses choix. En ce sens, la modernité correspond à l'affirmation de l'individu sous un double aspect. D'une part, l'homme se retrouve au fondement des normes, des valeurs, des lois et c'est en lui-même qu'il accède aux vérités de ce monde. Et, d'autre part, il acquiert la légitimité de la libre disposition de lui-même. L'homme devient à la fois autonome et indépendant, ou plutôt, « il jouit d'une double autonomie participative et individualiste »¹.

L'émergence de cette forme d'individualité permet désormais d'appréhender le sujet, non plus comme une partie d'une totalité organique, mais en tant qu'individu libre possédant des projets personnels. Ce sont ces nouvelles conceptions de la liberté, de la raison et de l'individu qui permirent de rompre avec les représentations traditionnelles où le comportement des individus autant que le devenir des sociétés étaient dictés par un discours extérieur et transcendant (dieu, ancêtres, mythes) qui expliquait l'ordre du monde. Un nouvel « ordre » s'est institué où ce sont les sociétés elles-mêmes qui deviennent garantes du sens, du devenir ainsi que de la (re)production des institutions. Ce sont donc les citoyens, dans cette autonomie nouvellement conquise, qui se donnèrent à eux-mêmes les lois auxquelles ils acceptent de se soumettre.

Cette nouvelle valorisation de l'individu (comme capacité d'autonomie participative, mais surtout autonomie-indépendance) pose toutefois, dès son émergence, la question des conséquences sur la représentation de la communauté politique. C'est par la nouvelle liberté de l'individu, qui découle de la reconnaissance de la raison en chaque être humain et qui engendre le développement de l'individualité où l'Homme n'est plus qu'un simple maillon d'une grande chaîne, que la réalisation d'un nouvel ordre social

¹ Citot, Vincent. 2005 *Op. cit.*, p.41.

en rupture avec la tradition est possible. Ainsi, au même moment, par le même processus et pour les mêmes fins, les individus se découvrent une nouvelle autonomie et en même temps ils doivent, ensemble, déterminer le bien commun ainsi que les lois auxquelles ils se soumettront. Comment s'aménageront les tensions entre : cette nouvelle liberté individuelle, les projets individuels, l'intérêt personnel (qui découle de ce nouvel individualisme) avec le bien commun, la volonté générale, le projet collectif, le vivre-ensemble? Comment penser la convergence d'une multitude des projets individuels et la préservation d'un monde commun? Comment aménager la conciliation entre la liberté-indépendance et la liberté universaliste – ou entre l'autonomie individualiste et l'autonomie participative?

L'articulation de ces tensions, que nous résumons par la tension entre l'universalisme et le particularisme, occupe donc une place centrale dans la pensée politique. D'ailleurs, les débats concernant l'aménagement de cette dernière reviennent régulièrement, sous différentes formes, ponctuer la vie intellectuelle et politique depuis le passage à la modernité.

En effet, que ce soit les penseurs des Lumières, les défenseurs du libéralisme, du socialisme ou de l'anarchisme, aucun ne remet en cause l'idée de l'autonomie de l'individu, mais ils se divisent et s'opposent sur la façon de concevoir l'aménagement de la tension entre cette liberté individuelle et la nécessité d'élaborer des institutions collectives contraignantes légitimes, entre la diversité et l'unité, entre l'universalisme et le particularisme. Ce sont sur les définitions et les représentations de la communauté politique, de la volonté générale, du sujet politique ainsi que de l'espace de la liberté individuelle qu'ils divergent. Ou encore, pour reprendre un autre thème qui rejoint cette problématique, sur la relation entre l'État et la société civile.

La dynamique actuelle, en exigeant une meilleure représentation du pluralisme (non seulement le pluralisme axiologique et politique, mais également le pluralisme

culturel), en exigeant la reconnaissance des différences et en dénonçant un universalisme supposément vide, non représentatif et discriminant, est l'indice d'une réarticulation de la tension entre universalisme et particularisme. Toutefois, la réapparition de cet enjeu touchant la recherche d'un équilibre entre l'universalisme et les particularismes prend aujourd'hui un visage bien particulier. En effet, nous croyons que les tentatives de réaménagement de la tension procèdent, non pas tant par un déplacement ou par un « affrontement » entre les deux pôles en tension, mais plutôt par une redéfinition de l'universalisme. Nous pensons que les tentatives actuelles de réarticulation de la tension tendent à *invisibiliser*, par la fusion, les deux pôles en considérant désormais l'universalisme, non plus comme ce qui est commun aux citoyens, comme ce qui transcende les différences, mais plutôt comme le résultat de la somme des particularismes.

Dans ce chapitre, nous tenterons d'éclairer les enjeux de cette dynamique et les transformations qui en découlent par l'étude sommaire, en philosophie politique, du débat entre contractualistes et contre-révolutionnaires. L'intérêt de ce détour réside dans le fait que ce débat a été l'occasion de mettre en lumière plusieurs enjeux relatifs à l'aménagement de la tension entre universalisme et particularisme auxquels les sociétés contemporaines sont toujours confrontées.

4.1) Du débat entre lumières, conservatisme et romantisme

La pensée des Lumières et son effervescence intellectuelle sur les questions concernant le meilleur régime ont rendu possible la rupture avec l'Ancien régime ainsi que l'avènement de la Révolution française et la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Cette période est fort féconde quant aux aménagements possibles de la tension entre l'universalisme et le particularisme.

Toutefois, si les Lumières caractérisent le mouvement de la pensée au 18^e siècle partout en Europe, elles sont loin de se présenter dans une unité et une homogénéité complète. En effet, « le regard qui cherche à les saisir dans leur ensemble les trouve placées sous le signe de l'ambivalence »¹. S'il est clair que l'Homme est au cœur des réflexions propres aux Lumières, il n'en demeure pas moins qu'il existe d'importantes différences, voire des contradictions entre les divers courants propres à cette époque.

Malgré ces différences il est possible de caractériser la spécificité des Lumières par un ensemble d'idées et de préoccupations qui traversent l'ensemble de la pensée de cette époque, ce que Tocqueville nommait des « idées mères ». Ainsi, s'il apparaît impossible de concilier les divers courants des Lumières pour faire émerger une seule « théorie de gouvernement », il est du moins possible de découvrir des « idées mères » sur lesquelles l'ensemble des auteurs s'accordent :

Néanmoins, quand on écarte les détails pour arriver aux idées mères, on découvre aisément que les auteurs de ces systèmes différents s'accordent au moins sur une notion très générale que chacun d'eux paraît avoir également conçue, qui semble préexister dans son esprit à toutes les idées particulières et en être la source commune [...] : tous pensent qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps.²

Aussi, on pourrait dire avec Adorno et Horkheimer que l'idéologie qui ressort de manière générale des Lumières « [...] a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains »³. Ou encore, pour reprendre la formule célèbre de Kant,

¹ Goyard-Fabre, Simone. 1996. « Lumières : politique des Lumières », in Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses Universitaire de France, p. 360.

² Tocqueville, Alexis de. 1988. *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris : Flammarion, p. 231.

³ Horkheimer, Max et Theodor Wiesengrund Adorno. 1974. *Dialectique de la raison*, Paris : Gallimard, p. 21.

la devise des Lumières pourrait se résumer par « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement! »¹. Chose certaine, les Lumières sont caractérisées par une opposition à « l'obscurantisme » qui empêche de comprendre le monde et elles mettent de l'avant un projet d'émancipation de l'homme par la raison.

La mission qu'elles [les Lumières] se sont assignée était simple : libérer l'homme de l'ignorance accumulée, de la superstition, la cruauté, l'intolérance, et le fatalisme qu'avaient nourri des siècles de dogmatisme religieux. Elles tenaient pour acquis le fait que la libération de l'humanité d'une servitude qu'elle s'était elle-même imposée rendrait l'homme heureux, et que cela conduirait [...] à un monde gouverné par les principes de la raison, des sciences empiriques, du progrès matériel et moral, de la tolérance et de la civilité.²

Les Lumières trouveraient donc un équivalent dans l'expression wébérienne de « désenchantement du monde » dans le sens développé par Gauchet³. C'est-à-dire, non pas la disparition de la religion, mais plutôt le passage de cette dernière à la sphère privée. Désenchantement désignant donc le processus par lequel la vision religieuse du monde cesse de structurer la totalité du réel et où l'individu se désassujettit du monde de la tradition et de la transcendance religieuse qui dictent et orientent, sans discussion possible, le comportement des individus et le devenir des sociétés. Dès lors, comme l'expliquent Renaut et Tavoillot, par ce processus multiséculaire d'émancipation par la

¹ Kant, Immanuel. 1991 [1784]. *Qu'est-ce que les Lumières?* Paris : Flammarion, p.43.

² Lilla, Mark. 1996. « Anti-Lumières », in Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses Universitaire de France, p. 16

³ Voir : Weber, Max. 1963. *Le savant et le politique*, Paris : Union générale d'éditions, 185 pages. Voir également : Gauchet, Marcel. 1985. *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 306 pages. Et : Renaut, Alain et Pierre-Henri Tavoillot. 1999. « La pensée politique des Lumières », in Renaut, Alain (dir). *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 53.

raison et l'autonomisation de l'homme, « les Lumières se confondent alors avec la modernité et d'englobées qu'elles étaient deviennent englobantes »¹.

Ce qui relie les Lumières et la modernité, puis finalement les idéaux démocratiques, c'est justement l'éclosion de la subjectivité qui repose sur l'idée selon laquelle l'homme, par l'idéologie universaliste de la raison, devient un sujet libre qui poursuit des buts personnels et qui n'accepte que les structures et les lois créées avec son consentement. C'est le passage de la nature à la nature humaine² comme fondement des devoirs et des droits qui permet à l'homme de devenir le fondement de ses normes et de ses représentations ainsi que la seule source des valeurs. La nouvelle liberté des modernes et la possibilité d'auto-instituer la société relèvent donc de l'éclosion de cette subjectivité.

Dès lors, le droit aussi se transforme : il ne correspond plus à un droit « objectif » inscrit dans un quelconque ordre immanent ou transcendant du monde relevant de la métaphysique ou du cosmos et il devient, lui aussi, « subjectif ». C'est-à-dire qu'il est posé et défini par la raison humaine (rationalisme juridique) ou par la volonté (volontarisme juridique).

La subjectivité trouve d'abord son origine chez les théoriciens du droit naturel rationalistes du 17^e siècle (avec Pufendorf par exemple) puis elle s'impose réellement dans la pensée des Lumières avec les théoriciens du contrat social (Locke, Rousseau et Kant). En effet, c'est à travers le thème contractualiste que les sociétés se concevront comme pleinement auto-instituées :

¹ Renaut, Alain et Pierre-Henri Tavoillot. 1999. « La pensée politique des Lumières », in Renaut, Alain (dir). *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 53.

² L'idée de nature humaine implique qu'il existerait a priori une nature propre de l'homme qui serait inscrite en chaque individu. Cette conception permet alors de déboucher sur des droits à portée universelle.

[...] l'humanisme juridique des Modernes, appliquant au droit la conviction que l'homme est principe de toute normativité, tiendra en ce sens pour acquis que c'est l'homme qui est l'auteur de son droit, et que ce droit ne s'affirme qu'à travers sa fondation sur l'accord « contractuel » des parties concernées.¹

4.1.1) Fondation de l'État moderne et contractualisme

Le choix des théories du contrat social se justifie d'abord par les liens étroits qu'elles entretiennent avec le subjectivisme, la modernité et la démocratie².

La liberté des Modernes, véritable rupture avec l'ancien monde, n'est possible que par l'éclosion de la subjectivité. Par ailleurs, l'idée proprement moderne d'auto-institution apparaît comme la version politique de ce principe de subjectivité. Or, c'est à travers le thème contractualiste que cette subjectivité prend tout son sens :

¹ Renaut, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Naissance de la modernité (tome 2)*, France : Calmann-Lévy, p. 10.

² Il serait plus juste de dire les théories contractualistes des Lumières. Le contractualisme n'est pas, à proprement parler, une philosophie politique. Des Sophistes à Kant, en passant, entre autres, par les Monarchomaques, Hobbes, Pufendorf, Locke puis Rousseau, le contractualisme n'a pas donné lieu à une unité de contenu du point de vue de la théorie politique. « L'unité du contractualisme est à trouver dans la nature artificialiste, volontariste et juridique du modèle » (p.401). Mais cette « unité » ne conduit pas à une certaine conformité théorique où certaines conclusions politiques seraient partagées. Alain Boyer distingue trois moments essentiels du contractualisme : la Grèce antique, l'Âge classique et la seconde moitié du XX^e siècle. La tradition contractualiste est en partie d'origine grecque (sophistique et épicurisme) et, loin des philosophes du sujet libre, on retrouve dans cette période des contractualistes déterministes (p.400). Il est toutefois vrai que sous l'âge classique, où le développement des théories du contrat a connu un véritable essor, la thématique contractualiste a « [...] décidément partie liée avec la Modernité, laquelle met en avant la capacité de l'homme responsable de ses actes à constituer ses institutions politiques de manière volontaire » (p.400). Les idées d'autonomie de la volonté et de subjectivisme entretiennent donc effectivement des liens étroits avec les théories du contrat de cette période. C'est à ces dernières que nous nous référons. Voir : Boyer, Alain. 2003. « Libéralisme et contractualisme », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, p.400 à 406.

La dynamique de la modernité va être celle de l'érosion progressive des contenus traditionnels [...] dans son principe, l'opération consistait, pour soustraire la loi à l'autorité des traditions, à la fonder sur la volonté des hommes s'entendant pour faire la loi commune de leur coexistence. Selon une telle perspective, la structure du contrat [...] ne pouvait que s'imposer désormais comme celle-là même d'une société faite d'individus libres et indépendants.¹

L'option contractualiste, le subjectivisme des Modernes, l'individualisme, les fondations philosophiques de la modernité et les idéaux démocratiques sont donc tous étroitement interreliés.

En ce sens, il n'est donc pas véritablement étonnant que ce soit sous la forme du contrat que les sociétés démocratiques aient été conduites, de plus en plus, à se représenter toutes les relations entre les hommes qui impliquent la définition, entre eux, de certaines règles de coexistence.²

Ensuite, l'humanisme qu'ont développé les théoriciens du contrat social, qui correspond à la désubstantialisation du sujet où l'humanité est perçue davantage comme une destination commune³, nous ramène au cœur de nos préoccupations en conduisant directement à la politique d'égale dignité. Comme le souligne Taylor, « la politique d'égale dignité est apparue dans la civilisation occidentale de deux manières que l'on pourrait associer à deux noms emblématiques, Rousseau et Kant »⁴.

¹ Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Naissance de la modernité (tome 2)*, France : Calmann-Lévy, p. 318.

² Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Naissance de la modernité (tome 2)*, France : Calmann-Lévy, p. 319.

³ L'humanité de l'humanisme moderne a d'abord été définie, par Grotius et Pufendorf, par la possession d'une identité spécifique ou générique (par exemple, celle qui fait de l'homme un animal politique ou un animal raisonnable). « À l'horizon de cette première exigence se trouvaient par définition les valeurs de l'humanisme abstrait, universaliste et démocratique, tel qu'il s'est défini par l'affirmation qu'il existe une nature commune à tous les hommes et identique chez chacun d'eux, en vertu de laquelle il leur revient à tous les mêmes droits, quelles que puissent être leurs caractéristiques distinctives (d'âge, de sexe, de culture, de langue, etc.) ». Par la suite, Rousseau, Kant et Fichte ont développé un humanisme critique non naturaliste, inessentialiste. Toutefois, cette humanité non essentialisée « [...] ne remet aucunement en cause l'option universaliste des Modernes ». Voir : Renaut, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 237 et 238.

⁴ Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, p. 64.

En effet, en définissant l'homme comme néant, c'est-à-dire par l'absence de définition ou d'essence, ils ont rompu avec le modèle des hiérarchies et des privilèges ainsi qu'avec toute appréhension raciste ou racialisante (du moins, en théorie) tout en établissant une certaine égalité¹. Cette rupture avec le modèle hiérarchique n'a été possible que par la reconnaissance d'une forme d'universalité. Cette dernière découle directement de la négation des particularités propres à chacun. C'est donc en « arrachant » l'homme à ses particularités qu'il apparaît alors possible d'atteindre une véritable universalité et, dès lors, de rompre avec l'ancien modèle.

Si [...] toute essentialisation substantialisant la subjectivité est une illusion métaphysique, c'est aussi en s'arrachant à la particularité des identités nationales, en les néantisant, selon une néantisation qui est constitutive de son humanité, que l'homme, européen ou non, peut s'affirmer comme tel

¹ Pierre Manent insiste d'ailleurs sur le fait que cet évidemment ontologique contribue à rendre illimité les droits de l'homme – ce qui, nous croyons, sous-entend les revendications d'égalité – puisqu'il n'existe plus de « limite naturelle » à leur principe. Il explique que l'effort fait pour penser l'homme sans l'idée de substance et d'ordre naturel était nécessaire pour que puissent surgir les trois déterminations fondamentales de l'homme moderne qui font que : l'homme fabrique ses notions morales; l'homme est celui qui a des droits; l'homme est essentiellement travailleur et producteur (p. 191 à 194). Par exemple, il explique que pour que l'homme devienne porteur de droit, il est nécessaire que cette détermination présuppose que l'homme soit « sans l'être » (p. 194 à 197). Ce n'est, en effet, que dans la mesure où l'homme n'est plus compris dans l'horizon général de l'Être ou, bien plus concrètement, comme un être qui tend vers des finalités naturelles correspondant à sa nature que la notion de droits de l'homme peut vraiment prendre corps. Elle prend donc appui sur le vide ontologique de l'homme : « L'homme est l'être qui se définit par le fait d'avoir des droits ; ce qu'il a d'être peut et doit donc être oublié dans l'affirmation de ses droits ; quant à ceux-ci, leur réalité est assez avérée et leur validité assez confirmée par le seul fait qu'ils sont des « droits de l'homme ». L'homme et les droits de l'homme sont deux pôles qui renvoient exclusivement l'un à l'autre. Ou peut-être vaudrait-il mieux dire que l'homme et les droits de l'homme forment un cercle parfait. Et ce cercle qui se suffit à lui-même contient la promesse d'une libération absolument inédite de l'homme : il est impénétrable à l'Être » (p. 197). Le vide ontologique de l'homme à remplir par la notion de droits explique la grande plasticité des droits de l'homme. En effet, tous les désirs naturels de l'homme peuvent se traduire dans le langage du droit. Les droits de l'homme sont ainsi extensibles à l'infini parce qu'ils ne peuvent rencontrer aucune limite naturelle à leur principe. Pierre Manent précise toutefois que si l'indétermination ontologique de l'homme des droits de l'homme est à la source de son grand succès dans la conscience moderne, elle est en même temps aussi cause de sa faiblesse inhérente. Le « désencrage ontologique » de l'homme peut, en effet, être poussé toujours plus loin par les modernes. Il n'est dès lors plus possible de penser la nature de l'homme, mais que la nature de l'homme moderne. Un phénomène important de la modernité serait alors, paradoxalement, l'oubli de la question de l'homme. Voir : Manent, Pierre. 1994. *La Cité de l'homme*, Paris : Fayard, 304 pages.

et, entrant en communication avec d'autres cultures, atteindre ainsi à la véritable universalité.¹

Finalement, nous avons choisi ce courant parmi le foisonnement intellectuel des Lumières parce qu'il a été, contrairement aux théoriciens du marché ou à l'empirisme anglo-écossais² en général, la cible directe des critiques conservatrices et romantiques. En effet « la vision romantique du monde a donné naissance à une critique des plus importantes des théories politiques modernes, notamment contractualistes, dont il importe de bien prendre la mesure [...] »³. Ainsi, pour faire ressortir le débat concernant l'aménagement de la tension entre universalisme et particularisme nous avons choisi d'étudier les deux antagonistes, soit d'un côté les théoriciens du contrat et de l'autre, les critiques provenant des conservateurs ainsi que des romantiques.

4.1.1.1) Le contrat social chez Locke

L'idée de pacte ou de contrat social a souvent été invoquée, tout au long de l'histoire des idées, pour expliquer la genèse de la société et, plus précisément, de la société civile ou politique. En ce sens, elle est loin d'être le propre des penseurs des Lumières. Que ce soit au Moyen Âge, avec les Monarchomaques, ou même dès l'Antiquité avec les Sophistes, l'idée de la nécessité d'une convention pour présider à l'union des hommes en société et permettre ainsi l'émergence et l'organisation d'une société civile était déjà

¹ Renaut, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 42. Voir également : le chapitre de la « Dialectique transcendentale » dans Kant, Immanuel. 1997. *Critique de la raison pure*, Paris : Aubier, 749 pages.

² Mandeville, Hume, Smith et Ferguson s'opposent à la fondation contractualiste de la société et ils proposent plutôt une fondation empirique (ou immanente). En effet, ils cherchent à faire l'économie d'une théorie du contrat qui leur apparaît philosophiquement trop coûteuse. En conséquence, l'individualisme dans l'empirisme anglo-écossais, plutôt que de se fonder sur la légitimité d'une volonté rationnelle, repose sur la positivité du libre jeu des passions singulières. Voir : Gautier, Claude. 1993. *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris : Presses universitaires de France, p. 35 à 68.

³ Sosoe, Lukas, K. 1999. « Surmonter l'antinomie des Lumières. Hegel » in Renaut, Alain (dir.). *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 332.

présente. De nombreux philosophes, dans le sillage des Sophistes à qui certains penseurs imputent même la paternité du contrat social¹, ont en effet considéré que la nature finit à l'individu et qu'une convention est alors nécessaire pour sceller l'union des hommes en société et, plus encore, pour l'organiser en société civile². C'est ainsi, comme le souligne Simone Goyard-Fabre :

[...] que l'idée de pacte ou de contrat social trouva un écho dans certains dialogues de Platon et chez Épicure, qu'elle eut, dans le monde romain et dans le monde chrétien, un retentissement indéniable avant de prendre un essor considérable à la Renaissance et dans les Temps Modernes.³

Ce n'est toutefois qu'avec la nouvelle compréhension du contrat social de Locke que se définit, pour la première fois, un libéralisme politique⁴ dans lequel « [...] le

¹ Les Sophistes, en effet, ont fait une analyse de la question sociale et politique opposée au naturalisme d'Aristote et plusieurs auteurs leur imputent la paternité du contrat social (Gough). Toutefois, Simone Goyard-Fabre souligne que la thèse qui attribue la paternité de l'idée de contrat social aux Sophistes mérite d'être nuancée. Cf. : Gough, John Wiedhofft. 1957. *The social contract : a critical study of its development*, Oxford : Clarendon Press, 259 pages. Et : Goyard-Fabre, Simone. 1983. *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa : Presse de l'Université d'Ottawa, p.11.

² Goyard-Fabre, Simone. 1983. *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa : Presse de l'Université d'Ottawa, p.11.

³ *Ibid.*

⁴ La notion de libéralisme est polysémique. Elle réfère à la fois aux idées anti-absolutistes qui ont accompagné et participé à la définition et à la construction de la modernité (libéralisme politique) et à un courant particulier à l'intérieur des théories politiques ou politico-économiques modernes (libéralisme économique et néolibéralisme). Le libéralisme politique renvoie d'abord à une théorisation des aspirations modernes (et des transformations politiques alors nécessaires) pour défendre la liberté des hommes face à une organisation autoritaire ou ecclésiastique de la société. En ce sens, la pensée libérale représente une formulation de ce que l'on pourrait appeler « l'idiome politique de la modernité, dans lequel tous les problèmes politiques ont fini par être formulés. » (Raynaud, « Libéralisme », p.396). Évidemment, après un événement majeur et catalyseur comme la Révolution française, le libéralisme politique, dont l'héritage de Locke, a dû se redéfinir en partie. En effet, la Révolution française et ses critiques ont explicité de nouveaux enjeux, jusqu'alors restés dans l'ombre, et ont fait naître de nouveaux courants de la pensée politique (nous y reviendrons). Ainsi, au côté de la critique de l'héritage absolutiste, le libéralisme politique a dorénavant dû élargir sa critique et se positionner face à de nouveaux opposants et de nouveaux enjeux. Le libéralisme économique, pour sa part, fait référence aux doctrines du laisser-faire, de la libre entreprise, de la main invisible, de l'autorégulation par le marché, etc. dans les sociétés modernes. Le libéralisme économique n'est pas, lui non plus, monosémique. Il se décline en diverses théories, mais toutes ont en commun une défense de l'autonomie de la sphère économique soumise à la régulation immanente du marché (dans diverses mesures selon les théories) ainsi que l'*a priori* d'une distinction nette entre les sphères privée et publique, entre l'État et la société civile. Sur ce dernier point, le libéralisme économique et le libéralisme politique se rejoignent. En effet,

consentement des individus à la vie civile prend [...] une force qui frappera les auteurs de la *Déclaration des droits* de 1789 »¹. Contrairement à la théorisation artificialiste du pouvoir de Hobbes, Locke défend l'impossibilité de renoncer à la liberté – même pas au nom de la sécurité. D'ailleurs, la fin de toute organisation politique de la vie sociale ne vise pas la sécurité, mais plutôt la préservation de cette liberté². De surcroît, afin d'empêcher tout empiètement du pouvoir politique sur les libertés individuelles, Locke préconise la séparation des pouvoirs. « Il est donc au total l'inventeur du droit individuel inaliénable, de la séparation des pouvoirs et fondateur du libéralisme politique »³.

Cette interprétation du contrat social, où le consentement des individus prend une telle importance, se fonde sur les droits naturels des individus, soit le droit de propriété – ce qui inclut, et c'est important de le souligner, le droit à la conservation de la vie, de la liberté et des biens⁴.

les deux grands sens que peut revêtir la notion de libéralisme s'entendent sur la distinction « naturelle » et « indépassable » entre l'État et la société. Cette distinction, en fonction de la manière dont est pensé le lien social, peut se présenter sous différentes formes (théorie du contrat social, de l'équilibre ou de la séparation des pouvoirs, ou encore, de l'autorégulation économique) mais elle leur est commune et elle conduit à la réfutation à la fois de l'étatisme (où il y aurait une domination complète de l'État sur la société) et, à l'opposé, de l'anarchisme (soit d'une absorption de l'organisation politique dans la société). Voir Raynaud, Philippe. 2001. « Locke », dans Châtelet, François, Duhamel, Olivier et Évelyne Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : PUF, p.637 à 649. Et Raynaud, Philippe. 2003. « Libéralisme », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, pp.393 à 400.

¹ Goyard-Fabre, Simone. 1983. *Op. cit.*, p.198.

² Citot, Vincent. 2005. *Op. cit.*, p.56.

³ *Ibid.*

⁴ Le sens que prend la notion de propriété chez Locke est à la source de multiples mésententes et d'interprétations opposées de sa théorie (certains font une lecture « socialisante » et d'autres « capitalisante » de Locke). Chez Locke la propriété ne se réduit pas qu'à la possession de biens matériels. Elle inclut « la vie, la liberté et les biens » (Locke, §123). Elle renvoie donc à « [...] tout ce qui appartient en propre à un individu et qu'on ne saurait lui ôter sans son consentement. La seule propriété privée originaire est pour Locke celle que chacun garde de sa propre personne, sur qui « nul n'a de droit que lui-même » (Locke, § 27) » (Raynaud, p. 646). Comme le souligne Raynaud, il y a, dans le concept de propriété de Locke, un noyau inaliénable qui se confond avec la personnalité subjective, et qui ne dépend que de la loi naturelle instituée par Dieu (Raynaud p.646). Voir Raynaud, Philippe. 2001. *Op.cit.*, p.637 à 649. Et : Locke, John. 1992 [1690]. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, 381 pages.

Les droits naturels des individus tirent leur origine de la loi naturelle et ils sont inaliénables. Ils existent dans l'état de nature et ils conservent toute leur validité après la création du gouvernement civil. Tout en étant soumis à la loi naturelle (ce qui interdit, entre autre, le suicide et l'esclavage volontaire), cette dernière confère des droits aux individus. La reconnaissance de l'existence de droits naturels correspond chez Locke à la reconnaissance que les hommes détiennent un pouvoir originaire sur eux-mêmes et sur les produits de leurs activités¹. C'est d'ailleurs cela qui, d'une part, autorise une régulation purement humaine du monde social et, d'autre part, « [...] qui fait de la liberté et de la « propriété » des droits inaliénables »².

La liberté individuelle, en tant que droit naturel et inaliénable, se retrouve alors au principe de la vie politique et, dès lors, la légitimité n'est plus à chercher du côté du pouvoir ou du monarque puisque son principe réside dans la volonté des individus membres de la communauté³.

John Locke, dans *Traité du gouvernement civil : De sa véritable origine, de son étendue et de sa fin*, s'est déjà opposé (dans son premier traité politique : *Essai sur le gouvernement civil : les faux principes de sir Robert Filmer et ses adeptes sont démasqués et renversés*) aux théories patriarcales de Sir Robert Filmer⁴. Ce dernier

¹ C'est d'ailleurs également cette reconnaissance qui permet à Locke de dire qu'il est possible de connaître (plutôt que de ne pouvoir seulement découvrir). Voir : Locke, John. 1972 [1690]. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris : J.Vrin, 627 pages.

² Raynaud, Philippe. 2003. « Libéralisme », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, p. 395.

³ D'ailleurs, par le nécessaire consentement des individus, par cette consécration du droit à la liberté – et à la propriété au sens large – le peuple acquiert le droit de résistance. En fait, dans le modèle de Locke, l'autorité législative exerce légitimement le pouvoir souverain tant qu'elle ne commet pas d'infractions aux lois fondamentales. Mais c'est le peuple qui en demeure le dépositaire. Ainsi, il conserve le droit de prévenir ou de se délivrer de la tyrannie et il peut légitimement renverser un gouvernement si ce dernier utilise le pouvoir politique à des fins opposées à celles pour lesquelles les individus se sont dépouillés de leur pouvoir naturel et se sont unis en société.

⁴ Dans *Patriarcha*, paru vers 1680 mais écrit aux alentours de 1640, sir Robert Filmer défend à la fois la monarchie et l'identification du pouvoir politique à la puissance paternelle : « Selon Filmer, la

défend la monarchie absolue et l'idée selon laquelle la source du pouvoir serait divine ; elle proviendrait du pouvoir personnel d'Adam et de son droit paternel de juridiction. Locke s'oppose à cette vision du pouvoir politique et il entreprend alors, d'une part, de distinguer le pouvoir paternel – qui n'est que temporaire puisque les enfants sont destinés à devenir des individus libres – du pouvoir politique légitime¹. D'autre part, afin de s'opposer au type de régime politique que cette vision rend légitime, Locke propose alors de « [...] découvrir une *autre* genèse du gouvernement, une *autre* origine du pouvoir politique, et une *autre* manière de désigner et de connaître les personnes qui en sont dépositaires, que celles que nous a enseignées sir Robert Filmer » (§4)².

monarchie est le seul régime politique valable au motif que, d'origine patriarcale, elle a pour assise le droit sur toutes choses et sur tous conféré par Dieu à Adam, *pater familias* entre tous. ». Voir les explications de Goyard-Fabre dans l'« Introduction » du *Traité du gouvernement civil* de John Locke : Locke, John. 1992. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, p. 46 à 61. Voir aussi : Goyard-Fabre, Simone. 1983. *Op. cit.*, pp. 193-199. Filmer, Sir Robert. 1991. *Patriarcha ou le pouvoir naturel des rois*, Paris : L'Harmattan, 204 pages.

¹ Pour Locke, les hommes naissent naturellement libres, égaux et raisonnables. Même les enfants, malgré le fait qu'ils ne sont pas, dès leur naissance, dans un état de parfaite égalité, naissent néanmoins pour cet état (§55). C'est avec l'âge que l'individu, en acquérant la capacité de guider ses propres actions, acquiert pleinement sa liberté : « Un enfant est *libre*, sous la protection et par l'intelligence de son *père*, qui le doit conduire jusqu'à ce qu'il puisse régler ses propres actions » (§61). En précisant le rôle des parents ainsi que le sens de la liberté et de l'égalité des enfants, Locke définit le pouvoir paternel et, en opposition avec Filmer, il en profite pour le distinguer du pouvoir politique légitime. Pour Locke, les enfants sont destinés à devenir des individus libres. Leur sujétion au pouvoir des parents n'est que temporaire. De plus, en citant Hooker, Locke ajoute que le pouvoir paternel n'a jamais été despotique et absolu. Dès lors, ce dernier ne peut être à l'origine du gouvernement monarchique (chap.VI). En résumé, le pouvoir que les pères et que les mères ont sur leurs enfants sert à : « [...] les gouverner d'une manière qui soit utile et avantageuse à ces créatures raisonnables [...] jusqu'à ce qu'elles aient acquis l'usage de la *raison*, et soient parvenues à un état d'intelligence. [...] Le pouvoir et le gouvernement des parents est donc un pouvoir et un *gouvernement naturel* ; mais il ne s'étend nullement sur les droits, les fins, et la juridiction du pouvoir et du gouvernement qu'on appelle politique. Le pouvoir d'un père ne regarde point ce qui appartient en propre à ses enfants [leurs vies, leurs libertés et leurs biens], qui ont droit seuls d'en disposer. (§170) ». Locke, John. 1992 [1690]. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion.

² Locke, John. 1992 [1690]. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, chap.1, 4°. Nous utiliserons dorénavant les parenthèses avec le numéro du paragraphe dans le texte pour les citations de John Locke tiré de cet ouvrage.

Pour ce faire, Locke fait un retour à l'état de nature¹ pour tenter d'y découvrir la véritable origine du pouvoir politique puisque ce dernier, pour définir un état civil et non un état de guerre, doit nécessairement être en accord avec les lois de la nature et correspondre aux raisons et aux fins pour lesquelles les hommes se sont unis en communauté politique.

D'après Locke l'état de nature en est un de liberté et d'égalité. Tant que les hommes, et c'est important, « [...] *se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature* », ils sont égaux entre eux et ils se retrouvent dans un état de liberté et de paix. C'est-à-dire que : « [...] sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et

¹ Pour Locke, le retour qu'il fait à l'état de nature pour y trouver les lois de la nature et pour découvrir l'origine du pouvoir politique n'est pas une fiction. Ce retour ne signifie pas non plus qu'il attache son analyse à des références historiques. Comme le souligne Simone Goyard-Fabre dans l'introduction du *Traité du gouvernement civil*, « [...] il opère sur le donné naturel un simple constat qu'il exprime à l'indicatif » (p.62). Locke est même surpris que l'on puisse demander, comme s'il s'agissait d'une puissante objection, en quels lieux et quand les hommes sont ou ont été dans cet état de nature (§14). Il soutient même qu'il « [...] ne se peut, étant hommes, qu'ils ne soient persuadés qu'eux-mêmes sont encore dans cet état de nature, où les hommes ont été depuis qu'il y en a eu sur la terre, et où ils seront tant qu'il y aura des hommes » (note 1 de §14). Pour expliquer son interprétation de l'état de nature, Locke reprend, et fait sienne, la troisième façon d'envisager l'état de nature que Pufendorf a dégagée. « L'état de nature, dans le dernier sens, est, dit-il [Pufendorf (cité par Locke)], celui où l'on conçoit les hommes en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale, que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et de tout acte humain, qui en ait assujéti quelques-uns à d'autres. Sur ce pied-là, ceux que l'on dit vivre respectivement dans l'état de nature, ce sont ceux qui ne sont ni soumis à l'empire l'un de l'autre, ni dépendant d'un maître commun, et qui n'ont reçu les uns des autres ni bien ni mal ; ainsi l'état de nature est opposée à l'état civil [...]. Pour se former une idée juste de l'état de nature, considéré au dernier regard, il faut le concevoir, ou par une *fiction* ou *tel qu'il existe véritablement*. Le premier aurait lieu si l'on supposait qu'au commencement du monde une multitude d'hommes eût paru tout à coup sur la terre, sans que l'un naquît ou dépendît en aucune manière ; [...] Mais l'état de nature, qui *existe réellement*, a lieu entre ceux qui, quoique unis avec quelques autres par une société particulière, n'ont rien de commun ensemble que la qualité de créatures humaines, et ne se doivent rien les uns aux autres, que ce qu'on peut exiger précisément en tant qu'homme. C'est ainsi que vivaient autrefois respectivement les membres de différentes familles séparées et indépendantes, et c'est sur ce pied-là que se regardent encore aujourd'hui les sociétés civiles et les particulières qui ne sont pas membres d'un même corps politique. » (note 1 de §14). Plus loin Locke ajoute : « Lorsque les hommes vivent ensemble conformément à la raison [soit, selon la loi de la nature], sans aucun supérieur sur la terre, qui ait autorité de juger leurs différends, ils sont précisément dans l'état de nature » (§19). N.B. : L'état de guerre peut survenir alors que des individus vivent dans l'état de nature, mais – contrairement à Hobbes – il ne lui est pas inhérent.

de leurs personnes, comme ils jugent à propos [...] » (§4). Quant à l'égalité, Locke l'explique par le fait que le Seigneur (ou le maître des créatures) n'a pas établi, par une déclaration manifeste de sa volonté, une hiérarchie parmi les créatures de même espèce ni confié, par une évidente et claire ordonnance, le pouvoir de domination à certaines d'entre elles (§4). Dès lors, il soutient que :

[...] il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la *nature*, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles, sans nulle subordination ou sujétion. (§4)

Tout en affirmant l'égalité naturelle des hommes, Locke précise qu'il s'agit, en fait, d'une égalité formelle, d'un « droit égal à la liberté » selon lequel personne n'est légitimement soumis à la domination d'un autre (§54). Ainsi, cette égalité n'implique pas une égalité à tous égards. Les humains possèdent naturellement différents talents, différentes habiletés et ce à des degrés divers. L'âge, la vertu, le mérite, etc. « [...] peuvent donner à quelques uns de la supériorité et de la préséance » (§54). La reconnaissance de l'égalité naturelle des hommes ne s'oppose point à la reconnaissance de certaines qualités qui, par leur excellence, « [...] peuvent élever certaines personnes sur les autres, et les tirer du rang ordinaire » (§54). C'est la raison qui fonde l'égalité et la liberté naturelles des hommes. Ainsi, malgré les différents talents de chacun, la reconnaissance de la raison en chaque être humain établit, naturellement, la liberté et l'égalité de tous¹.

Quant à la liberté naturelle, Locke précise que, contrairement à l'interprétation de Filmer ou de Hobbes, cette dernière ne doit pas se comprendre comme un pouvoir

¹ Seuls les « insensés » et les « idiots », en ne parvenant pas à atteindre un certain degré de raison qui leur permettrait de connaître les lois et d'en observer les règles, ne peuvent être considérés comme des personnes libres (§60). « C'est pourquoi étant sans l'intelligence nécessaire, et ne pouvant se conduire elle-même, elle continue à être sous la tutelle et sous la conduite d'autrui, pendant que son esprit demeure incapable de ce soin » (§61).

souverain qui permettrait à chacun de vivre comme il lui plaît sans être lié par aucune loi (§22). Une telle définition se rapporterait plus au libertinage qu'à la liberté. Locke définit la liberté comme suit :

La *liberté naturelle* de l'homme, consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre, et de n'être point assujéti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit ; mais de suivre seulement les *lois de la nature*. La *liberté*, dans la société civile, consiste à n'être soumis à aucun *pouvoir législatif*, qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté, ni à aucun autre empire qu'à celui qu'on y reconnaît, ou à d'autres lois qu'à celles que ce même *pouvoir législatif* peut faire, conformément au droit qui lui en a été communiqué [ce droit lui a été confié par le *trust*]. (§22)

La liberté et l'égalité se définissent donc pour l'homme par rapport à l'état de nature. Toutefois, cette liberté n'est pas licence (§6). Dans l'état de nature la liberté est balisée par la loi de la nature. Locke associe cette dernière à la raison et elle enseigne aux hommes, qui veulent bien la consulter, qu'ils doivent faire de leur liberté le meilleur et le plus noble usage que leur propre conservation exige d'eux (§6). Ils n'ont donc pas la liberté ni le droit de s'autodétruire, ni de faire du tort à autrui ou de troubler leur jouissance (§6). « Étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien » (§6). L'état de nature n'est pas un état de guerre de tous contre tous et la liberté de la loi de la nature, contrairement aux enseignements de Hobbes, ne donne donc pas un droit sur toute chose ni sur le corps d'un autre homme¹. Non seulement la loi de la nature interdit de violer la propriété

¹ Pour Locke, contrairement à Hobbes, le droit naturel et la loi de la nature ne s'opposent pas. Alors que chez Hobbes le droit de nature est un pouvoir qui se définit en termes de force qui conduit à la guerre de tous contre tous et que la loi de nature est un précepte de la raison qui, par un calcul d'intérêts, conduit – lorsque c'est possible – vers la paix (chap.XIV), ces deux termes tendent même à se confondre chez Locke. En effet, le droit naturel est inclus dans la loi de la nature. Par exemple, le fait de punir un agresseur correspond, dans le cadre de la loi naturelle, à se faire l'exécuteur du droit naturel (nous y reviendrons). La loi de la nature donne le droit à chacun de punir la violation de ses lois (§7). Le droit fait partie de la loi. Ainsi, la distinction entre le droit et la loi de la nature, comme le souligne Simone Goyard-Fabre, n'est que « nominale, et non réelle » (p.66). Et tous deux imposent de ne pas s'écarter de l'obéissance à la droite raison (§11). Voir : Hobbes, Thomas. 1971 [1651]. « Chapitre XIV : De la première et de la seconde Lois naturelles, et des contrats » dans *Léviathan : Traité de la matière, de la*

d'autrui (au sens large), mais, au commencement, elle interdit également de s'approprier plus de biens que ce qui est nécessaire à la commodité de la vie (§37). « Si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres » (§31)¹.

Toutefois, cette loi de la nature, qui en est une d'obligation, n'en est pas une de détermination². Les hommes, puisqu'ils sont doués de raison, doivent la respecter,

forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile, Paris : Sirey, pp.120-132. Locke, John. 1992. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, 381 pages.

¹ L'appropriation ainsi que la limite induite par la loi de la nature s'explique, chez Locke, par le travail et par le fait que, au départ, Dieu a donné la terre en commun. Ainsi, c'est par le travail qu'un individu peut s'approprier une portion de ce que Dieu a donné en commun (la terre). « Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons le dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul » (§27). Par le travail, que ce soit la cueillette, l'élevage, la chasse, etc., l'individu met ces biens de la nature *hors* de l'état de nature. Dès lors il acquiert sur eux un droit de propriété (§37). Toutefois, Locke spécifie que si l'un de ces biens vient à se gâter, cela signifie que l'individu possède plus de biens que ce qu'il lui faut pour la commodité de la vie, plus que ce qu'il lui faut pour son usage et son entretien. Il viole alors la loi de la nature et il mérite d'être puni puisqu'il s'est approprié, au-delà de son droit naturel, le bien de son prochain : « Avant l'appropriation des terres, celui qui amassait autant de fruits sauvages, et tuait, attrapait, ou apprivoisait autant de bêtes qu'il lui était possible, mettait, par sa peine, ces productions de la nature hors de l'état de nature, et acquérait sur elles un droit de *propriété* : mais si ces choses venaient à se gâter et à se corrompre pendant qu'elles étaient en sa possession, et qu'il n'en fit pas l'usage auquel elles étaient destinées ; si ces fruits qu'il avait cueillis se gâtaient, si ce gibier qu'il avait pris se corrompait, avant qu'il pût s'en servir, il violait, sans doute, les *lois communes* de la nature, et méritait d'être puni, parce qu'il usurpait la portion de son prochain, à laquelle il n'avait nul droit, et qu'il ne pouvait posséder plus de bien qu'il lui en fallait pour la commodité de la vie [§37]. [...] Je pense donc qu'il est facile à présent de concevoir comment le travail a pu donner, dans le commencement du monde, un droit de *propriété* sur les choses communes de la nature ; et comment l'usage que les nécessités de la vie obligeaient d'en faire, réglait et limitait ce droit-là : en sorte qu'alors il ne pouvait y avoir aucun sujet de dispute par rapport aux possessions. Le droit et la commodité allaient toujours de pair. Car, un homme qui a droit sur tout ce en quoi il peut employer son travail, n'a guère envie de travailler plus qu'il ne lui est nécessaire pour son entretien. Ainsi, il ne pouvait y avoir de sujet de dispute touchant les prétentions et les propriétés d'autrui, ni d'occasion d'envahir et d'usurper le droit et le bien des autres. Chacun voyait d'abord, à peu près, quelle portion de terre lui était nécessaire ; et il aurait été aussi inutile, que malhonnête, de s'approprier et d'amasser plus de choses qu'on n'en avait besoin » (§51). La loi naturelle, qui provient de Dieu et de la raison, gouverne tout homme (§6) et, conséquemment, balise la liberté naturelle – dans ce cas-ci, c'est l'usage de ces biens pour combler les nécessités de la vie qui limite la propriété.

² Dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690) Locke explique que la loi de la nature présuppose la possibilité de désobéissance parce qu'elle n'est pas innée. Elle est toutefois connaissable grâce à la raison et par un travail de critique des représentations communes. Comme le résume Philippe Raynaud : « La loi naturelle peut être connue grâce à nos facultés que sont les sens et la raison (II), mais elle n'est pas innée (III) ; parce qu'elle n'est pas issue de la tradition (II), et parce qu'elle présuppose la possibilité de désobéissance (VI), elle ne peut être induite à partir des opinions

mais il leur est également possible de la transgresser. Puisque la loi de la nature est rationnelle, la transgression de cette dernière correspond à un comportement non conforme à la raison. Et c'est cette transgression qui mène à l'état de guerre¹. Dans l'état de nature, les hommes qui obéissent à la loi rationnelle de la nature vivent dans un état de paix ; ceux qui la transgressent, en plus de créer l'état de guerre, portent également atteinte à la dignité de toute l'espèce en niant ce qui les distingue des autres créatures (§128).

Quand quelqu'un viole les lois de la nature, il déclare, par cela, qu'il se conduit par d'autres règles que celles de la raison et de la commune équité, qui est la mesure que Dieu a établie pour les actions des hommes, afin de procurer leur mutuelle sûreté, et dès lors il devient dangereux au genre humain ; [...]. (§8)

La loi de la nature est la « mesure » – rationnelle et établie par Dieu – des actions humaines. Les hommes, étant doués de raison, peuvent la consulter et devraient lui

effectivement présentes dans les sociétés humaines, et elle ne peut donc être connue qu'au terme d'un travail de critique des représentations communes; enfin, même si elle est conforme à l'intérêt des hommes, elle n'est pas *fondée* sur l'« intérêt personnel de chacun : l'intérêt n'est pas le fondement de la loi ou la raison de l'obligation, mais la conséquence de l'obéissance » (VIII). » Raynaud, Philippe. 2003. « Locke », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, p.411. Locke, John. 1972 [1690]. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris : J.Vrin, 627 pages.

¹ Pour Hobbes, le droit de nature est un pouvoir qui se définit en termes de force (ce qui conduit à la guerre de tous contre tous) et le rôle de la loi naturelle se limite à guider les hommes sur la voie qui leur permettra de s'affranchir des menaces qui pèsent sur eux dans leur condition naturelle : « [la droite raison des lois naturelles] nous enseigne de chercher la paix, dès qu'il y a quelque espérance de la rencontrer, ou de nous préparer à la guerre, lorsqu'il nous est impossible de l'obtenir » (Hobbes, *De Cive*, I, XVI). L'état de nature est donc forcément un état de guerre de tous contre tous puisque les « désirs naturels des hommes » (I, VII), les prétentions de chacun et « l'inclination naturelle que les hommes ont de se nuire les uns aux autres » (I, XII) créent nécessairement des conflits. Pour Locke, l'état de nature, qui en est un de liberté et d'égalité (tout comme pour Hobbes d'ailleurs), est régi par des règles de solidarité issues de la « loi naturelle » qui font de ce dernier un état relativement harmonieux. Toutefois, la « faiblesse humaine » et « l'arbitraire » qui règnent dans cet état créent des conflits qui justifieront la création d'un gouvernement civil. Il y a donc bien chez Locke, malgré leur opposition et leurs conclusions fort différentes, un « moment Hobbesien » : « L'origine du gouvernement civil se trouve donc bien finalement, comme chez Hobbes, dans un conflit de « tous contre tous » qui naît « naturellement » de l'affirmation des droits et des désirs des individus » (Raynaud, p.395). Hobbes, Thomas. 1981 [1642]. *De Cive : Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris : Sirey, 393 pages. Raynaud, Philippe. 2003a. *Op. cit.*, pp.393-400.

obéir. Toutefois, malgré le fait que la transgression de cette loi entraîne la perte de l'état de paix où les hommes peuvent profiter ensemble des avantages communs de la nature et crée l'état de guerre, la « faiblesse humaine » (§143), leur inclination aux passions et, notamment, leur attachement à leur propriété peuvent les avilir (§50)¹.

Dans toutes situations de transgression des lois de la nature, le droit des hommes à la jouissance libre et paisible de leurs propriétés (vie, liberté, richesse) est menacé. Afin que chaque individu puisse conserver son droit à la conservation de ses biens propres, la nature leur a octroyé le pouvoir de juger et de punir quiconque viole les lois de la nature et, par le fait même, brime la sécurité, la tranquillité et la liberté tout en mettant en péril la conservation du genre humain (§7, 8, 87, 128). Ainsi, dans l'état de nature, les hommes ont, outre leur liberté, deux autres droits : le droit de faire tout ce qu'ils trouvent à propos pour leur conservation ainsi que, conséquemment, le droit de juger et de punir les crimes commis contre les lois de la nature (§128). C'est-à-dire que la nature octroie à chacun le droit de réagir à la violation de la loi de la nature ou de la liberté pour obtenir réparation ou pour prévenir de nouvelles infractions (§7, 8)².

Les hommes étant nés tous également, ainsi qu'il a été prouvé, dans une *liberté* parfaite, et avec le droit de jouir paisiblement et sans contradiction, de tous les droits et de tous les privilèges des *lois de la nature* ; chacun a, par la *nature*, le pouvoir, non seulement de conserver ses biens propres,

¹ Ces tentations seraient d'ailleurs devenues beaucoup plus grandes avec l'apparition de l'argent. Cette monnaie d'échange non périssable rend possible l'accumulation de richesses (§48) et, conséquemment, l'appropriation « inégale et disproportionnée » de possessions (§50). « Du jour où ils ont convenu d'attribuer « à un petit morceau de métal jaune » plus de valeur qu'au blé ou à la viande, la soif de l'appropriation privée a grandi chez eux démesurément et les a fait dégénérer. Au lieu de la paix et de la sécurité que provoque l'observance, selon la raison, de la loi de nature, les querelles et les guerres ont éclaté ; [...] ». Goyard-Fabre, Simone. 1992. « Introduction » dans *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, p.66.

² Locke précise toutefois que ce droit de punition (seule fois où il est légitime de brimer les propriétés (liberté, vie, richesse) d'un autre) n'est pas absolu et arbitraire. Loin de la colère et de la fureur que l'entorse à la loi de la nature a probablement suscitées, le « juge » et « exécuter » de la punition ne doit pas se laisser aller à ces sentiments et doit s'en remettre à la raison. Tout ce qu'il lui est permis c'est d'infliger au coupable « [...] les peines que la raison tranquille et la pure conscience dictent et ordonnent naturellement, peines proportionnées à sa faute, et qui ne tendent qu'à réparer le dommage qui a été causé, et qu'à empêcher qu'il n'en arrive un semblable à l'avenir » (§8).

c'est-à-dire, sa vie, sa *liberté* et ses richesses, contre toutes les entreprises, toutes les injures et tous les attentats des autres ; mais encore de juger et de punir ceux qui violent les *lois de la nature*. (§87)

Malgré ce droit de punition garanti par la nature, la conservation et la jouissance des propriétés (au sens large) n'en demeurent pas moins relativement précaires puisque, étant tous juges et parties, l'arbitraire peut facilement s'installer. C'est pourquoi, et c'est de là que Locke tire le principe originaire des sociétés civiles, les hommes quittent volontairement l'état de nature pour chercher à s'unir avec d'autres en communauté afin de protéger leurs propriétés.

[...] tous les hommes étant Rois, tous étant égaux et la plupart peu observateurs de l'équité et de la justice, la jouissance d'un bien propre, dans cet état [de nature], est mal assuré, et ne peut guère être tranquille. C'est ce qui oblige les hommes de quitter cette condition, laquelle, quelque libre qu'elle soit, est pleine de crainte, et exposée à de continuels dangers, et cela fait voir que ce n'est pas sans raison qu'ils recherchent la société, et qu'ils souhaitent de se joindre avec d'autres qui sont déjà unis ou qui ont dessein de s'unir et de composer un corps, pour la conservation mutuelle de leurs vies, de leurs *libertés* et de leurs biens ; choses que j'appelle, d'un nom général, *propriétés*. (§123)

La conservation de leurs propriétés est à la fois le principe générateur et l'objectif ultime de la société civile. C'est-à-dire qu'elle représente à la fois la raison qui incite les individus à quitter l'état de nature et la principale fin que se proposent les hommes lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement (§124).

La faiblesse humaine, les passions et les vices des individus font donc qu'il devient nécessaire, pour que les prescriptions des lois de la nature puissent être respectées et que règnent finalement la paix et la sécurité, que les hommes quittent l'état de nature et forment une société civile.

Le gouvernement civil est donc créé pour garantir les droits naturels, eux-mêmes fondés dans la loi de la nature, en remédiant, grâce aux lois civiles, aux carences présentes dans l'état de nature qui engendraient l'insécurité. Le résultat principal de l'institution du gouvernement devrait donc être la garantie du respect de la liberté, de la sécurité et de la propriété des individus en les protégeant contre l'arbitraire.

Dans l'état de nature l'absence de lois civiles connues et partagées, d'un juge impartial et d'une force exécutoire font que chacun se retrouve juge et partie. C'est pour échapper à cet arbitraire et pour mieux assurer la conservation de leur personne, de leurs libertés et de leurs biens que certains individus choisissent de sortir de l'état de nature pour créer une société civile et former un corps politique. Locke nous enseigne que ce passage de l'état de nature à l'état civil se fait nécessairement par l'accord volontaire des individus concernés. Cet accord est, en fait, une convention particulière à laquelle les individus ont librement consenti. C'est-à-dire, d'une part, qu'il doit nécessairement être volontaire puisque les hommes, étant tous « [...] naturellement libres, égaux et indépendants, nul ne peut être tiré de cet état et être soumis au *pouvoir politique* d'autrui, sans son propre consentement [...] » (§95). D'autre part, cette convention ne peut pas simplement être une promesse ou, par exemple, un accord passé entre des individus pour un troc puisque ces types d'accords les laissent dans l'état de nature (§14)¹. La convention, ou ce que Locke nomme le *trust*, n'est que le type d'accord par lequel les individus entrent volontairement dans une société, forment un corps politique et remettent leurs privilèges naturels afin que le pouvoir politique ainsi créé puisse *faire* et *exécuter* des lois civiles (conformes aux lois de la nature) dont la visée est la conservation de la liberté, de la vie et des biens de chacun. Le lien entre le peuple et les pouvoirs publics en est alors un de « mission de confiance » ou une « charge » que le

¹ Locke précise que le respect des engagements contractés, la sincérité et la fidélité « [...] sont des choses que les hommes sont obligés d'observer religieusement, en tant qu'ils sont hommes, non en tant qu'ils sont membres d'une même société » (§14).

peuple confie à ceux qui le représentent¹. Le *trust* institue un gouvernement représentatif et le pouvoir politique ainsi créé ne permet pas aux gouvernants de déterminer eux-mêmes ni de détourner les fins de cette association.

Cette convention, qui préside à la constitution de la société politique, est, en effet, téléologiquement déterminée. En effet, elle ne se justifie qu'à raison de la finalité de cette nouvelle société. C'est-à-dire qu'elle doit pallier les inconvénients de l'état de nature – « [...] inévitables dès lors que chacun est juge et partie » [...] (§90) – et veiller au bien commun et la sécurité de tous par la protection et la conservation des propriétés. Ainsi, le pouvoir politique « [...] tire son origine de la convention et du consentement mutuel de ceux qui se sont joints pour composer une société » (§171) et il ne demeure légitime que tant qu'il respecte les fins pour lesquelles il a été créé et, conséquemment, tant qu'il respecte les droits naturels de ses membres. D'ailleurs, si les gouvernants faillissent à cette mission, ils peuvent légitimement être « renvoyés » (§240). Si les individus quittent l'état de nature, c'est justement pour échapper à l'arbitraire; ce n'est certainement pas pour transférer à un pouvoir absolu le pouvoir d'être juge et partie (§93). Si les hommes se protègent des fouines et des renards, comme l'illustre Locke, ce n'est pas pour se faire dévorer par un lion (§93). Un gouvernement civil légitime, c'est-à-dire conforme aux fins pour lesquelles il a été créé, conforme à sa raison d'être, doit donc assurer le règne de la loi et non pas de la domination. Conséquemment, le

¹ Le transfert des pouvoirs des individus aux « conducteurs choisis » ne permet pas à ces derniers d'être investis d'un pouvoir pleinement souverain. Conformément au *trust*, les gouvernants ne peuvent pas détenir un pouvoir absolu. Au contraire, ils ont une véritable obligation juridique envers le peuple. Ils ne sont que leurs députés. Toutefois, comme le souligne Raynaud, les idées de délégation et de gouvernement représentatif font que les gouvernants sont néanmoins plus que de simples exécutants de la volonté populaire – elle-même déterminée par la volonté de la majorité : « [...] le pouvoir politique, fondé sur un *trust*, reste donc soumis à l'obligation de réaliser des fins qu'il ne détermine pas lui-même, mais dans la mesure où le peuple délègue aux gouvernants, ces derniers ne sont pas de simples exécutants de la volonté populaire. La conception lockéenne de la représentation ne repose donc pas seulement sur l'idée de la volonté souveraine : elle met aussi l'accent sur ce que Léon Duguit appellera plus tard les missions de « service public » des gouvernants ». Raynaud, Philippe. 2003b. *Op. cit.*, p.414.

gouvernement ne peut être despotique ou totalitaire; il se doit de respecter la liberté individuelle, la vie et les biens.

Cette vision où la liberté individuelle se retrouve au cœur de la vie politique implique donc la création d'un espace, la sphère privée, distincte de la sphère publique au sein duquel la liberté individuelle est préservée de toute influence du gouvernement¹. Loin de Hobbes, Locke est le philosophe qui pose et théorise la liberté individuelle (et le droit individuel inaliénable) permettant le déploiement de l'autonomie-indépendance propre à la modernité.

Les individus se dépouillent donc de leurs privilèges naturels et les remettent entre les mains du plus grand nombre ou des « conducteurs » choisis (§131, 171). Cette remise du pouvoir permet de créer l'autorité législative et exécutive tout en leur transférant les pouvoirs nécessaires pour faire des lois et pour les faire appliquer. Dans cette logique, l'institution du corps politique se réalise par la création d'un gouvernement représentatif pourvu d'une autorité législative et d'une autre exécutive.

La constitution du pouvoir législatif correspond à l'acte originaire et suprême de la société (§157), elle est « *la première et fondamentale loi positive* de tous les États » :

La grande fin que se proposent ceux qui entrent en société, étant de jouir de leurs propriétés, en sûreté et en repos, et le meilleur moyen qu'on puisse employer, par rapport à cette fin, étant d'établir des lois dans cette société,

¹ La distinction qu'opère Locke entre les sphères privée et publique permet, notamment, de reléguer les croyances spirituelles à la sphère privée. Locke soutient à cet égard, dans la *Lettre sur la tolérance*, qu'un État légitime doit veiller à assurer, par la loi, le bien public et la paix civile. Son pouvoir est temporel et, contrairement aux Églises, n'a rien de spirituel. Le magistrat n'a donc aucun droit sur les intérêts spirituels des individus : chacun est libre de choisir la manière de vivre selon les croyances qu'il juge les meilleures, celles qu'il considère comme permettant de lui assurer le salut. Chacun peut donc adhérer librement aux dogmes qui lui plaisent. Et, à l'inverse, le pouvoir spirituel dont disposent les Églises ne leur permet pas d'intervenir légitimement dans les décisions de l'action politique publique. En conséquence, le pouvoir politique doit tolérer, tant que la préservation de la liberté individuelle et la paix civile ne sont pas menacées, les différentes sectes.

la première et fondamentale loi positive de tous les États, c'est celle qui établit le pouvoir législatif, lequel ; aussi bien que les lois fondamentales de la *nature*, doit tendre à *conserver la société* ; et, autant que le bien public le permette, chaque membre et chaque personne qui la compose. (§134)

Le pouvoir législatif est donc le plus grand pouvoir de l'État : c'est celui qui établit les lois dans la société politique formée. Il est celui qui a le droit et qui doit régler, orienter et organiser la manière dont les forces d'un État sont employées pour la conservation de la société et de ses membres (§143).

Une fois que ce pouvoir législatif est mis sur pied, il est alors nécessaire de créer un deuxième pouvoir, le pouvoir exécutif, pour voir à l'application des lois. Pour éviter toutes tentations et pallier la fragilité humaine (qui pourraient faire que les législateurs seraient tentés de s'exempter eux-mêmes de l'obéissance due à ces lois), il est nécessaire que ces deux pouvoirs soient séparés (§143). Le pouvoir législatif demeure toutefois le pouvoir suprême auquel tous les autres pouvoirs, dont le pouvoir exécutif, doivent être subordonnés¹.

C'est ainsi, à travers l'union volontaire des hommes, que se forme le corps politique, dirigé par le pouvoir législatif et doté, à travers les magistrats qu'il nomme, d'un pouvoir exécutif et d'une compétence judiciaire, que le passage à l'état civil pallie les inconvénients de l'état de nature. Pour constituer le corps politique, chacun doit renoncer au pouvoir exécutif qu'il tient du droit naturel et le confier au public (§89). La société civile substitue donc au droit naturel un pouvoir législateur qui fait des lois qui, une fois connues de tous, ont force exécutoire (§88). Les membres de la société,

¹ Philippe Raynaud remarque à juste titre que la primauté du législatif n'empêche pas que les autres pouvoirs, dont le pouvoir exécutif, nécessitent une certaine autonomie « [...] qui peut conduire à des conflits majeurs entre les pouvoirs : la « balance des pouvoirs » est donc une nécessité interne à la logique libérale, et c'est elle qui donnera lieu au développement du « constitutionnalisme » ». Raynaud, Philippe. 2003a. *Op. cit.*, p.396.

sous peine d'incohérence, sont tenus d'obéir à ces lois qu'ils ont voulues¹. De la sorte, elles s'érigent en « *juge* compétent pour statuer sur tous les différends et pour punir toutes les injures qui peuvent être faites à quelqu'un des membres de la société » (§89).

Locke précise que les lois civiles, loin d'amoindrir les libertés des membres de la société, les augmentent en rendant la jouissance de leurs propriétés exemptes de gêne, de violence et de la volonté arbitraire des autres (§57). Le vrai rôle d'une loi ne serait pas tant de limiter la liberté, mais plutôt de faire agir « *un agent intelligent et libre conformément à ses propres intérêts* » (§57). La fin d'une loi est la conservation et l'augmentation de la liberté. Toujours d'après Locke, « [...] où il n'y a point de loi, il n'y a point non plus de liberté » (§57). Puisque, comme il l'explique :

[...] on jouit d'une véritable *liberté*, quand on peut disposer librement, et comme on veut, de sa personne, de ses actions, de ses possessions, de tout son *bien propre*, suivant les lois sous lesquelles on vit, et qui font qu'on n'est point sujet à la volonté arbitraire des autres, mais qu'on peut *librement* suivre la sienne propre. (§57)

Le consentement des hommes et la convention qui président à la formation de la société et du pouvoir politique, provoquent donc du même coup, et toujours selon le consentement des individus, la transformation de la liberté et, en quelque sorte, sa réalisation².

¹ Les membres de la société s'engagent effectivement à obéir aux lois civiles – établies par l'autorité législative – connues de tous. Toutefois, si le législateur vient à violer ou à mépriser ces lois, « [...] il n'a plus le droit d'exiger de l'*obéissance* et de rien commander, à cause qu'il ne peut prétendre à cela qu'en tant qu'il est une personne publique, revêtue du pouvoir des lois, et qui n'a droit d'agir que selon la volonté de la société qui est manifestée par les lois qui y sont établies. Tellement que dès qu'il cesse d'agir selon ces lois [...] et qu'il suit sa volonté particulière, il se dégrade par lui-même, et devient une personne privée, sans pouvoir et sans autorité. » (§151). En résumé, le peuple demeure toujours le détenteur du pouvoir souverain, mais il n'est pas celui qui l'exerce – c'est l'autorité législative qui le fait (§149). Sauf, bien entendu, si cette autorité commet des infractions aux lois fondamentales. Alors le pouvoir revient immédiatement au peuple qui est en droit de résister à cette autorité illégitime et d'établir une nouvelle puissance législative (§212).

² Dans l'état de nature, les hommes sont bien libres. Nonobstant les obstacles à la jouissance paisible de leurs propriétés que la faiblesse humaine, l'envie, le vice peuvent glisser en chaque individu, les hommes

La sortie de l'état de nature et la création de la société politique requièrent donc le consentement de chaque individu. Mais, une fois unis en un seul corps politique, chaque individu doit accepter de se soumettre à ce qui sera décidé par la majorité (§97). Locke explique que puisqu'il faut que ce corps se meuve et puisqu'il est peu probable d'arriver à atteindre l'unanimité, il doit se mouvoir « [...] du côté où le pousse et l'entraîne la plus grande force, qui est le *consentement du plus grand nombre* » (§96). En choisissant d'instituer un corps politique, les individus doivent également accepter, par avance, de se soumettre au consentement majoritaire qui sera considéré comme l'équivalent rationnel de la décision de l'ensemble (§99). « Le choix de la majorité passe pour celui de l'ensemble et [...] il emporte la décision sans contestation, parce qu'il a derrière lui la puissance de l'ensemble en vertu de la loi de la nature et de la raison » (§96). Étant donné la variété des opinions et la contrariété des intérêts, pour que le corps politique se maintienne et que les individus ne retournent pas immédiatement à l'état de nature, il est nécessaire que le consentement de la majorité

sont libres. Ils sont libres de disposer de leurs propriétés, mais ils sont également libres de bien ou de mal faire et libres de suivre ou de violer les prescriptions de la loi de la nature. Comme le souligne Goyard-Fabre, la liberté dans l'état de nature est même potentiellement néfaste puisqu'elle est sans aucune garantie et sans aucune sanction. Elle peut même en venir à se transformer, ce que Locke condamne d'ailleurs fermement, en un pouvoir arbitraire. Le problème est donc de garantir la liberté ; et c'est justement ce à quoi répond le passage de l'état de nature à l'état civil : « [...] le consentement de chacun rend possible et légitime l'expression de la majorité à travers les lois positives ; il institue un juge temporel impartial et le dote du pouvoir de faire exécuter les sentences. Donc, les individus qui consentent librement au *Commonwealth* dont les lois s'ordonnent en vue du bien commun sont, dans l'État, des citoyens libres. Le sens du contrat réside en ceci qu'ils n'engagent leur liberté originaires que pour sauvegarder sous les lois et par elles leur *liberté civile*. Cette liberté est peut-être plus étroite que la liberté naturelle : mais au lieu d'être menacée par la violence des autres, elle est protégée par les *lois* puisqu'elle leur est soumise (§22). Le contrat social provoque, selon Locke, la métamorphose de la liberté : elle n'est plus une liberté selon la nature, mais une *liberté selon la loi*. Le « droit naturel » à la liberté est désormais garanti par la constitution ; il tire sa réalité juridique du contrat qui définit la mission du gouvernement. L'optimisme libéral est là tout entier » (Goyard-Fabre. 1983. pp.198-199). Simone Goyard-Fabre ajoute également, en note en bas de page : « Nous pouvons remarquer que cet optimisme libéral est, *ipso facto*, un optimisme juridique qui prélude à la vision du droit positif que le XVIII^e siècle contribuera amplement à élaborer et dont le *Code Napoléon* donnera la première formalisation. » Goyard-Fabre. 1983. *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p.198-199.

représente la décision de l'ensemble et que chacun s'y soumette (§96, 97, 98). C'est par cet argument empirique que Locke tente de résoudre la question de la convergence des projets individuels, de la rencontre des diverses prétentions et opinions individuelles que la liberté dégage. C'est par la règle majoritaire et la suprématie du législatif que Locke arrive à combiner les idées de liberté individuelle et d'autonomie individuelle avec celles de liberté universaliste, d'autonomie participative, de préservation d'un monde commun, d'élaboration de règles contraignantes de coexistence et d'institution du gouvernement et de son pouvoir de trancher.

Toutefois, au niveau de la communauté politique, face aux libertés individuelles, l'unité, ou plutôt la cohérence de l'ensemble, ne se recrée que par la décision de la majorité. Cette règle du consentement de la majorité n'a pas ou peu de portée totalisante (ou universalisante dans le sens où ce dernier correspondrait à l'universel d'une communauté politique et non de l'humanité) – contrairement, par exemple, au concept de volonté générale de Rousseau. Par l'idéologie universaliste de la Raison, Locke s'attache donc à fonder un pouvoir politique légitime qui trouve son fondement dans l'homme plutôt que dans une transcendance extérieure (Dieu, tradition, etc.), ainsi qu'à fonder l'inaliénabilité de la liberté individuelle. Toutefois, Locke ne théorise pas la manière dont l'autonomie participative et l'autonomie individuelle se conjuguent, comment le lien social entre les individus d'une société civile ainsi instituée se forme et se maintient, comment se créent et se conservent l'unité et les solidarités entre les membres de cette société, comment se détermine l'intérêt général (qui est différent de l'intérêt de la majorité), etc. Il établit la distinction entre les sphères privée et publique, il scinde l'universel et le particulier, et il balise cette nouvelle subjectivité individualiste par la préservation des conditions de la vie sociale et par la règle de la majorité. Cette consécration du droit à la liberté (en tant que droit naturel), ses théorisations relatives aux thèmes de droits naturels, de limitation et de séparation des pouvoirs, de gouvernement représentatif ainsi que les transformations qu'elles induisent (sur le plan religieux, politique, sur la représentation de la société, du pouvoir politique et de leurs

fins respectives ainsi que sur l'organisation des institutions) offrent une nouvelle compréhension du contractualisme qui jette les bases du libéralisme politique (qui trouve sa justification dans les droits naturels individuels) qui sera la cible de vives critiques par les contre-révolutionnaires.

4.1.1.2) Rousseau

Soixante-douze ans après le *Traité du gouvernement civil* de Locke, Rousseau s'inscrit à son tour dans le questionnement relatif à la légitimité de la formation du corps politique, du pouvoir et de la souveraineté et publie *Du contrat social ou principes du droit politique*¹.

Ce traité repart du même constat que celui qui a été le moteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* selon lequel les sociétés humaines sont faites d'inégalité et de servitude. D'ailleurs, la première phrase *Du Contrat social* en atteste : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers » (C.S., I, I). Après avoir développé l'idée selon laquelle l'inégalité et la domination ne peuvent être fondées en nature², Rousseau entreprend, dans *Contrat social*, de trouver, dans l'ordre

¹ *Du contrat social*, de l'aveu même de Rousseau, n'est qu'un extrait *Des Institutions politiques*, ouvrage beaucoup plus large entrepris dès 1744 que Rousseau ne terminera finalement jamais. Rousseau, Jean-Jacques. 2001 [1762]. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, 256 pages. Nous utiliserons dorénavant les parenthèses dans le texte avec l'abréviation C.S. suivi du no de partie et de chapitre pour toutes références ou citations de ce traité.

² Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Gf-Flammarion, 282 pages. Nous utiliserons dorénavant les parenthèses dans le texte avec l'abréviation S.D. et le no de page de cette édition pour les références à ce Discours.

Dans ce *Second Discours*, Rousseau distingue deux types d'inégalités : les inégalités naturelles ou physiques, qui relèvent de l'âge, la santé, la force ; et les inégalités morales ou politiques, qui dépendent d'une sorte de convention. C'est-à-dire celles qui sont apparus avec le passage à l'état civil et l'apparition de la propriété et qui consistent dans les différents privilèges – richesse, honneur, puissance – dont certains jouissent au préjudice des autres (S.D., p. 167-229). Rousseau travaille alors à la déconstruction de l'idée répandue selon laquelle les inégalités entre les hommes seraient principalement liées aux inégalités naturelles. En effet, il soutient au contraire que l'inégalité naturelle est à peine sensible dans l'état de nature et que son influence y est presque nulle (S.D., p.220). Ce ne serait d'ailleurs qu'avec la

civil, des règles d'administrations légitimes et sûres. Un peu à la manière de Locke – qui cherchait à découvrir une autre genèse du gouvernement, une autre origine du pouvoir politique et une autre manière d'en désigner les dépositaires (§4) – Rousseau cherche lui aussi à trouver comment l'état civil pourrait ne plus être régi par la servitude; comment il serait possible de le rendre légitime (soit conforme à un droit) (*C.S.*, I, I).

Le contrat social, en tant que convention librement consentie, est pour Rousseau, tout comme pour Locke, la solution à ce problème fondamental. Ce n'est que par le contrat social, dont nous verrons les déterminations plus loin, qu'il serait possible de dégager les conditions d'une autorité politique légitime. Le contrat social que définit Rousseau permettrait de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (*C.S.*, I, VI).

Comme nous le verrons dans les prochaines pages, il existe d'évidentes similitudes entre les positions de Rousseau et de Locke. Notamment quant à la critique de la domination et des théories traditionnelles de la fondation de l'autorité politique ainsi que par la promotion du contrat social en tant que méthode¹ pour former le corps

propriété qu'apparaîtrait la possibilité de l'injustice puisque « [...] il ne saurait y avoir d'injure là où il n'y a pas de propriété » (*S.D.*, p.229). Les différences entre les hommes seraient donc beaucoup moins importantes dans l'état de nature que dans les sociétés. Cet écart tiendrait au fait que, d'une part, aux inégalités naturelles s'ajouteraient les inégalités politiques ou morales avec le passage à l'état civil ; et, d'autre part, que ces mêmes inégalités naturelles s'accroîtraient alors par l'inégalité d'institution propre aux sociétés (*S.D.*, p.219). Rousseau conclut alors « [...] que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois » (*S.D.*, p.257).

¹ Le contractualisme n'est pas une philosophie politique, mais bien une méthode. Il n'y a pas d'unité de contenu au sein de la tradition contractualiste. Le retour théorique à l'état de nature pour tenter de découvrir les conditions pré-politiques de l'homme et la logique de la fondation de la société civile qui, pour être légitime, doit nécessairement être contractuelle, sont bien communes à tous les penseurs contractualistes. Mais, ils ne partagent pas pour autant des conclusions communes ni un noyau commun de thèses politiques. Par exemples, les théories politiques des Sophistes ou des Monarchomaques sont

politique et organiser légitimement la société civile. Toutefois, il existe des différences, dont certaines sont fondamentales, entre les deux théories. En effet, Rousseau récuse certains des principes libéraux de Locke. Notamment, Rousseau n'accepte pas la thèse libérale de la limitation, voire de la division organisée de l'exercice de la souveraineté ni celle de sa représentation¹. D'après Rousseau la souveraineté ne se divise pas et ne se représente pas : « elle est ou elle n'est pas » (C.S., II, II). Quant à la détermination lockéenne du consentement populaire par la règle de la majorité, Rousseau la remplace par la théorie de la souveraineté de la volonté générale – qui inclut aussi le vote majoritaire, mais qui n'est pas déterminé par ce dernier : « [...] ce qui généralise la volonté est moins le nombre de voix que l'intérêt commun qui les unit » (C.S., II, IV). Toujours relativement aux distinctions théoriques entre Locke et Rousseau, ce dernier ne considère point que les biens font partie des droits naturels et inaliénables des hommes. Seuls la vie et la liberté, en tant qu'ils sont nécessaires à la conservation, sont identifiés en tant que droit naturel. Finalement, une des grandes différences entre les théories rousseauiste et lockéenne concerne la distinction entre l'État et la société civile. En effet, Rousseau nuance l'*a priori* libéral qui pose une nette séparation, naturelle et indépassable, entre les sphères privée et publique. Dans le système rousseauiste il existe bien des tensions entre les volontés particulières et la volonté générale, entre les intérêts privés et l'intérêt public, entre les désirs individuels et le bien commun. Mais, d'une part, ces tensions ne se déclinent pas en terme d'opposition et, d'autre part, elles se logent au sein de chaque individu membre du corps politique et elles se résolvent en lui, par la découverte dans son cœur de la volonté générale (C.S., II, XII).

bien différentes de celles de Hobbes, de Locke, de Rousseau ou de Kant. Voir : Boyer, Alain. 2003. « Libéralisme et contractualisme », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, p.400 à 406.

¹ Ce qui conduira, un penseur comme Sieyès par exemple, à associer la conception libérale de la représentation de Locke à l'unité de la volonté de Rousseau pour développer une théorie de la démocratie représentative.

Dans *Du contrat social* Rousseau, tout comme Locke, débute par la réfutation des idées traditionnelles de fondation de l'autorité politique selon lesquelles le pouvoir politique et la légitimité du gouvernement pourraient se fonder dans la nature (puissance paternelle ou inégalités naturelles), par la loi du plus fort ou encore par un pacte de soumission ou une quelconque forme de servitude volontaire ou contractuelle.

Rousseau s'oppose donc, lui aussi, d'abord aux théories patriarcales (Filmer) selon lesquelles le pouvoir politique tirerait sa fondation et sa légitimité dans le droit et la puissance paternelle. Outre le fait que, de manière générale et tel qu'il l'a développé dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau soutient que l'ordre politique ne peut être fondé en nature¹ puisque le passage à l'état civil est justement, en quelque sorte, dénaturation (*S.D.*), Rousseau aiguise sa critique et cible la naturalité même de la famille. Ainsi, Rousseau radicalise la critique de Locke et affirme que non seulement la famille ne serait pas le modèle des premières sociétés politiques, mais ajoute qu'elle n'est pas nécessairement naturelle. C'est-à-dire que tout en acceptant que la famille soit la seule « société naturelle », il spécifie que lorsque les enfants deviennent adultes, donc dès qu'ils ne sont plus dans un lien de premières nécessités envers les parents, la famille devient sociale. Elle est alors une institution qui présuppose un lien social – et non pas un lien naturel. Le lien qui unit les enfants devenus adultes aux parents, n'étant plus un lien de dépendance, ne peut être que volontaire :

Encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants [...] rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils

¹ Rousseau précise que : « [...] l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. » (*C.S.*, I, II). En effet, Rousseau ne suppose aucune norme de droit prépolitique (même si le droit naturel – vie, liberté – balisera le droit politique). Il s'agit alors pour ce dernier, comme le souligne Bernardi, « [...] de chercher dans l'ordre politique ce qui pourrait être producteur d'une telle norme : la réponse sera le pacte social comme avènement de la volonté générale ». Voir Bernardi, Bruno. 2001. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 9, p.183-184.

continuent de rester unis ce n'est pas naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention. (C.S., I, II)

La distinction rousseauiste entre la famille naturelle et la famille sociale, elle-même basée sur la différenciation entre lien naturel et lien social, repose sur un fondement anthropologique qui découle de la définition du concept de liberté. Ce présupposé éclaire et oriente d'ailleurs l'ensemble des choix théoriques dans la construction de la philosophie politique de Rousseau.

D'après Rousseau, l'homme n'est pas naturellement sociable¹ et, dans l'état de nature, il n'est ni naturellement bon ni naturellement mauvais² : « [...] les hommes dans cet

¹ Rousseau remet donc en cause le fondement naturaliste de la théorie de la sociabilité – qui repose sur un argument d'indigence. Il soutient au contraire l'indépendance de l'homme de l'état de nature (S.D.). Par l'analyse qu'il fait de cet état de nature on voit le « [...] peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, [...] combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour établir des liens » (S.D., p.209). De plus, Rousseau soutient que l'homme de l'état de nature, par sa vigueur physique, est *par nature* capable de se suffire à lui-même. Il ajoute d'ailleurs que la plupart des maux des hommes sont le résultat de leur propre ouvrage, qu'ils auraient presque tous été évités si les hommes avaient conservé « [...] la manière de vivre simple, uniforme, et *solitaire* » de l'état de nature. Cette thèse s'oppose directement à l'argument de faiblesse à la base de la théorie de la sociabilité naturelle. Par exemple, Pufendorf, qui place la sociabilité naturelle en tant que loi fondamentale du droit naturel (II, III § 15), explique que si l'homme est appelé à vivre en bonne union avec ses semblables c'est justement parce qu'il est un animal très affectueux à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le recours de ses semblables (II, III, § 14-15). « *In addition to this self-love and desire to preserve himself by any and all means there is observable in the character of man the greatest weakness and native helplessness [...]* For although the power of individual men to preserve themselves is so slight that they need assistance of many things and men if they are to live well and comfortably, because their own strength and time would fail to give men very many most useful and most necessary things did not several persons unite their efforts; [...] » (II, III §14). Et : « *It is quite clear that man is an animal extremely desirous of his own preservation, in himself exposed to want, unable to exist without the help of his fellow-creatures, fitted in a remarkable way to contribute to the common good [...]. For such an animal to live and enjoy the good things that in this world attend his condition, it is necessary that he be sociable, that is, be willing to join himself with others like him [...]. And so it will be a fundamental law of nature, that every man, so far as in him lies, should cultivate and preserve toward others a sociable attitude. [...]* But by a social attitude we mean an attitude of each man towards every other man, by which each is understood to be bound to the other by kindness, peace, and love, and therefore by a mutual obligation. » (II, III, § 15).

Voir : Pufendorf, Samuel. 1934 [1672]. *De jure naturae et gentium libri octo*, Oxford : Clarendon Press.

En ligne :

<http://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.beal/cilnac0002&id=1&size=2&collection=beal&index=beal/cilnac>

² Rousseau défend la neutralité de la nature. « La bonté naturelle de l'homme est une bonté physique et

état [de nature] n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus » (*S.D.*, p. 210). N'étant pas vraiment en relation avec ses semblables, l'homme de l'état de nature, n'a pas besoin du regard des autres : « [...] errant dans les forêts [...] sans liaison, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire » l'homme se suffisait à lui-même et il était sujet à peu de passions ; « il ne sentait que ses vrais besoins [pour sa conservation] » (*S.D.*, p. 218).

La conservation de la vie est la loi fondamentale qui régit la vie humaine, elle est le premier soin de l'homme (*S.D.*, p.222). Dans son versant positif, Rousseau l'exprime par l'amour de soi¹ – balisée par la pitié.

La liberté, qui est une qualité proprement humaine de la vie (*S.D.*, p. 246), jumelée à la raison, est ce par quoi l'homme peut juger des meilleurs moyens pour assurer sa

fonctionnelle, qui, si elle suffit à écarter l'affirmation d'une méchanceté naturelle, ne peut fonder aucune moralité : les principes qui assurent la conservation de l'individu et de l'espèce, l'amour de soi et la pitié, relèvent de l'instinct, non du devoir. Du principe de l'autoconservation on ne peut déduire, contrairement à ce que prétendaient faire les théoriciens du droit naturel moderne, aucune règle morale universelle ». Voir : Larrère, Catherine. 2003. « Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, p. 689.

¹ L'amour de soi, dans son versant négatif, correspond selon Rousseau à l'amour propre. Cette dernière est apparue avec l'institution de la société civile et de la propriété ainsi qu'avec l'accroissement des inégalités qui s'en est suivi. C'est-à-dire qu'avec la vie sociale, la propriété et l'augmentation des inégalités sont apparus la jalousie, l'envie, l'orgueil, l'ambition, les querelles, etc. Bref, les passions se sont accrues avec la dissolution de la relative égalité qui régnait dans l'état de nature étouffant alors la pitié naturelle (*S.D.*, p. 237). Dans le système rousseauiste la pitié est un sentiment naturel qui modère, en chaque individu, « l'activité de l'amour de soi-même » et « concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce » (*S.D.*, p. 214). Cette balise étant en partie étouffée, le regard sur l'autre et le regard de l'autre sont devenus très importants, « [...] l'être et le paraître devinrent deux choses tout à fait différentes » (*S.D.*, p. 235). La puissance et la réputation sont devenues de puissants attraits. Alors que l'homme de l'état de nature vivait « [...] en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence » (*S.D.*, p. 256).

Sur l'amour de soi en tant que sentiment naturel nécessaire pour la conservation, voir Rousseau, Jean-Jacques. [1762]. *Émile ou de l'éducation : livre IV*, en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile_de_education_4.doc, p.83.

conservation. « La liberté humaine est [donc] la mise en œuvre de cette loi : l'amour de soi, éclairé par la raison, nous permet de voir ce qui véritablement "nous importe" »¹.

La vie et la liberté sont donc des droits naturels, des « dons essentiels » qui proviennent de la nature. Pour Rousseau la vie et la liberté finissent même par se confondre pour devenir sensiblement une seule et même chose puisque la vie humaine est, par définition, libre. C'est d'ailleurs sur cet axiome que Rousseau développe le concept de perfectibilité humaine². Ainsi, nul ne peut aliéner sa vie, ni aliéner sa liberté. Le faire, c'est confondre être et avoir, c'est se comporter à l'égard de soi-même comme à l'égard d'une chose, d'un objet, d'une possession :

[...] tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en va pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir [...]. En s'ôtant l'une on dégrade son

¹ Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 12, p. 184.

² La différence véritable entre l'homme et l'animal réside dans cette capacité – qui découle de la liberté humaine – de s'affranchir de la nature (*S.D.*, pp. 183-185). Grace à la raison et à la liberté (volonté) l'homme, contrairement aux animaux, n'est pas prisonnier des déterminations naturelles : « [...] il y a une qualité très spécifique qui les distingue [l'homme et l'animal], et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. » (*S.D.*, p. 183). Ce concept de perfectibilité n'implique cependant pas que l'homme devienne de plus en plus parfait. Au contraire, il explique même la capacité de la nature humaine à se dépraver – ce qu'elle a d'ailleurs fait au contact de la civilisation. Cette qualité d'agent libre, cette perfectibilité, se dissocie donc chez Rousseau de l'idée de progrès : l'homme peut se transformer en bien ou en mal (*Émile, livre IV*). L'animal choisit ou rejette par instinct alors que l'homme le fait par un acte de liberté ; « [...] ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice » (*S.D.*, p. 182). Il découle plusieurs conséquences de cette faculté de transformation. D'abord, l'homme peut établir, au-delà de ce que la nature lui prescrit, des lois dont il est à la fois le sujet (l'auteur) et l'objet (le point d'application). Ensuite, cette capacité confronte l'homme au « problème » de l'histoire, histoire individuelle (éducation) et histoire collective (politique) (Kant reprendra et développera cette idée). Finalement, cette capacité comprise non pas comme développement de germes ou de dispositions déjà contenues, en puissance, dans la nature de l'homme, mais bien, à l'opposé, comme capacité d'arrachement à la nature, fonde l'humanisme critique. C'est-à-dire la définition de l'humanité en absence d'essence. Kant et Fichte reprendront cette idée d'absence de nature de l'homme et l'élaboreront pour développer l'idée selon laquelle l'humanité de l'homme devrait se comprendre comme historicité (nous y reviendrons).

être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût. (S.D., p. 246)

Les parents doivent donc veiller à la conservation de leurs enfants tant que ces derniers ne sont pas en âge de le faire eux-mêmes. Et, même les parents encore issus d'une famille de type naturel, ne peuvent, en aucun cas, tout comme le soutient Locke, disposer de la vie ou de la liberté de leurs enfants : « [...] la liberté étant un don qu'ils tiennent de la nature en qualité d'hommes, leurs parents n'ont aucun droit de les en dépouiller [...] » (S.D., p. 246). La liberté est inaliénable, elle est un attribut de la vie humaine. Par extension, Rousseau ajoute d'ailleurs que : « [...] les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une esclave naîtrait esclave ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtrait pas homme » (S.D., p. 246).

Outre les conclusions sur la famille, ce constat découlant de la définition du concept de liberté prélude à la réfutation, que fera Rousseau dans le *Contrat social*, des autres systèmes traditionnels de légitimation de l'ordre établi qui, eux-aussi, sous-entendent de « fausses » notions du lien social. En fait, comme le souligne Bruno Bernardi, cette définition de la liberté est à la base des positions de Rousseau relatives à l'éducation, la morale et la politique :

De l'éducation : le droit de paternité est subordonné à cette première loi [selon laquelle tout être vivant doit veiller à sa conservation]. Il s'exerce au service de la liberté constitutive de l'enfant comme être humain, ne peut ni l'amoindrir ni en disposer. De la moralité : c'est la liberté qui rend l'homme responsable de ses actes. Se mettre sous la dépendance d'autrui est immoralité essentielle. Contraindre autrui à être sous ma dépendance c'est le priver de toute responsabilité morale. De la politique enfin : le lien social ne peut être que le résultat de la convention, c'est-à-dire de l'accord des

libertés entre elles. Toute convention suppose la liberté, aucune ne peut la remettre en cause sans se détruire elle-même.¹

Un ordre politique légitime procède donc d'une convention qui doit nécessairement assurer la conservation et la liberté des membres du corps politique. Ainsi, non seulement la famille ne peut être le modèle légitime de la formation des sociétés, mais les idées de droit du plus fort ou de servitude volontaire ne peuvent pas non plus être à la base d'un ordre politique légitime.

Le droit du plus fort ne peut fonder légitimement le pouvoir politique. D'abord, Rousseau défend que, relevant seulement de la puissance physique, il n'est pas, à proprement parler, un droit. Ensuite, l'obéissance qui en résulte n'est qu'un acte de nécessité ou de prudence. Elle n'est pas un acte de volonté libre ni, conséquemment, de devoir. Puisque « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître [...] » et puisque l'obéissance n'est pas un devoir, cette dernière est nécessairement temporaire : « s'il faut obéir par la force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé » (C.S., I, III).

Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* Rousseau explique d'ailleurs que sous la loi du plus fort les hommes se retrouvent, en fait, dans un nouvel état de nature. Cet état de nature est alors « [...] différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier [ce nouvel état de nature] est le fruit d'un excès de corruption » (S.D., p. 254). Il en est ainsi puisque dans ces conditions d'inégalité et de despotisme « [...] tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef. » (S.D., p. 254).

¹ Bernardi, Bruno. 2001. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 31, p.190.

L'autorité légitime ne peut donc pas plus reposer sur la force, qui n'engendre aucun devoir, aucune responsabilité, aucune moralité et ne produit aucun droit, que sur le modèle tiré de la figure du père érigée en autorité naturelle tel que le prônent les défenseurs des théories patriarcales.

« Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit » Rousseau en conclut qu'il ne reste donc que « [...] les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes » (C.S., I, IV).

Toutefois, ces conventions ne peuvent présupposer l'aliénation de la liberté. La liberté étant le propre de la vie humaine, y renoncer correspondrait à nier la nature de l'homme. Les idées de servitude contractuelle ou de pacte de soumission, développées par certains théoriciens du droit naturel (dont Grotius et Pufendorf), seraient donc non seulement inadéquates pour fonder un ordre politique légitime, mais elles seraient également en opposition avec la nature même de l'homme :

Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. (C.S., I, IV)

De plus, comme le précise Rousseau dans sa réplique à Pufendorf (*S.D.*, pp. 245-248), toute « réelle » convention doit absolument supposer, inclure et protéger la liberté; aucune ne peut la remettre en cause sans se détruire elle-même. Ainsi, une forme d'entente telle que la servitude contractuelle ou le pacte de soumission ne peut pas, à proprement parler, être une convention. Une telle forme d'accord créerait, d'une part, un pouvoir absolu et, d'autre part, une soumission complète. Or, la personne qui se

retrouverait avec l'autorité absolue n'aurait, en réalité, pas besoin de s'engager envers l'autre puisque ce premier détiendrait déjà le droit de tout exiger¹.

Enfin, c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger, et cette seule condition sans équivalent sans échange n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? » (C.S., I, IV).

Dans la foulée Rousseau s'oppose donc à l'idée selon laquelle l'établissement du gouvernement pourrait se faire par un contrat entre le peuple et les chefs où l'un doit obéir et l'autre commander. Ironiquement, Rousseau précise qu'il s'agit là d'une bien « étrange manière de contracter » (C.S., III, XVI). Pour Rousseau, le contrat ne peut donc pas correspondre à une « convention du supérieur avec l'inférieur », il ne peut qu'être « [...] une convention du corps avec chacun de ses membres » (C.S., II, IV). D'ailleurs, puisque ce sera la volonté générale qui sera souveraine, et puisqu'au moment de réaliser le contrat social les individus sont dans un état de parfaite égalité, les idées de « supérieur », de « chefs » ou de « gouvernants » et d' « inférieur » ou de « gouvernés » ne s'appliquent pas. « Le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits » (C.S., II, IV).

Ainsi, que ce soit au nom de la sécurité (guerre de tous contre tous), de la subsistance (pacte de dupes entre les riches et les pauvres) ou même de la vie (droit du vainqueur), Rousseau soutient, tout comme Locke, que la liberté, sous aucune condition, ne peut

¹ Le contractualisme n'est pas suffisant, en tant que méthode, pour rendre légitime l'ordre politique. Le droit d'esclavage, tiré du droit du vainqueur, pas plus que le « pacte de dupes du riche et de pauvre » (S.D.) ne sont légitimes. Ce pacte, selon lequel certains (les pauvres) auraient à sacrifier une partie de leur liberté (à la faveur des riches) pour assurer leur conservation, serait à l'origine de la société et des lois. Il serait justement à l'origine de l'établissement du droit de propriété, de la destruction de la liberté naturelle, de l'inégalité et de la servitude. Loin d'une convention entre individus libres, Rousseau associe ce type d'entente à de l'usurpation. Voir S.D., p.236 à 241.

être « échangée » ou aliénée. Il ne s'agit-là que de fausses notions du lien social et l'ordre politique qui en résulte, l'entente ou la « convention » qui en découle, ne peuvent fonder un rapport de domination légitime.

Seul un pacte social (entre puissances) permettant la réalisation d'un contrat social (entre sujets de droit égaux) et, conséquemment – et à la différence de Locke – l'avènement de la volonté générale, peut légitimement instituer une société civile. C'est uniquement à cette condition que se crée un corps social où le peuple devient véritablement peuple. Où se crée une liaison, une unité, un lien social, qui permet la formation d'une association et non d'une agrégation d'individus sans unité et sans existence politique.

Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude, et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, [...] je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public ni corps politique. Cet homme, eût-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé. Si ce même homme vient à périr, son empire après lui reste épars et sans liaison [...] (C.S., I, V).

Le lien social, qui ne peut procéder que de la convention de volontés libres, est l'élément qui permet la transformation de l'unité produite en « mixtion »¹. Il permet donc au peuple de devenir une entité, une personne morale, possédant des qualités propres et distinctes des particuliers qui la composent et auquel il est alors possible

¹ Rousseau tire la notion d'agrégation du vocabulaire de la chimie à laquelle il oppose la mixtion, tirée également de la chimie, pour imager, expliquer et soutenir sa notion politique d'association. Dans *Institutions chimiques* Rousseau définit la synchrèse chimique et la mixtion comme suit : « La synchrèse chimique consiste en de nouvelles mixtions de sorte que deux substances qu'on unit mêlées et confondues intimement en composent une troisième d'une forte union différente en nature de chacune de celles qui l'ont composée et où aucune d'elle n'est plus reconnaissable » (p.305). Rousseau, Jean-Jacques. 1999 [1750]. *Institutions chimiques*, Paris : Fayard cité par Bruno Bernardi. 2001. « Notes », dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 40, p. 194.

d'attribuer une volonté et une action propre (C.S., I, IV). La différence entre une multitude et un peuple, ainsi qu'entre une aggrégation et une association politique (société) dépend justement du mode de production de l'unité (volontaire ou forcé), de la nature de cette dernière (simple agglomérat ou « liaison intime ») ainsi que des effets qu'elle induit : juxtaposition de propriétés ou propriétés nouvelles du tout irréductibles à celles des parties et même transformation des propriétés des parties elles-mêmes.

Le concept de société enveloppe donc celui de convention et la liberté est la pierre angulaire de la conception du lien social. Elle est ce sans quoi il est impossible de penser la formation du lien social (en opposition aux autres modèles qui présupposent de fausses notions de ce dernier); ce sans quoi l'ordre social ne peut être légitime.

Une convention légitime, c'est-à-dire une association librement consentie¹ où la liberté et la vie de chaque associé sont protégées ne peut se réaliser que par un « réel » contrat social.

Pour ce faire, chaque contractant doit se donner à tous pour mettre en commun leur personne et toute leur puissance sous la direction de la volonté générale : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* » (C.S., I, VI). C'est-à-dire que chaque membre de la communauté en formation, ainsi que leurs biens réciproques, se donne à elle. La communauté devient alors une association politique (société) et non une simple agglomération d'individus où ce sera la volonté générale, et non un prince, qui sera souveraine.

¹ Le pacte social, au fondement du contrat et de l'association politique, doit être unanime. C'est d'ailleurs la seule loi qui requiert l'unanimité (C.S., IV, II). Il en est ainsi puisque « [...] l'association civil est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu » (C.S., IV, II). Rousseau précise que s'il y a des opposants au moment du pacte, cela n'invalide pas le contrat. Leur opposition « [...] empêche seulement qu'ils y soient compris ; ce sont [alors] des étrangers parmi les citoyens » (C.S., IV, II).

Ce « don », cette forme d'aliénation, s'oppose toutefois à l'usurpation tout comme à la servitude. Du point de vue de leurs biens, les associés, loin de se retrouver dépouillés de tout ce qu'ils possèdent, acquièrent au contraire, par le droit, la jouissance de leurs propriétés; « [...] ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné » (C.S., I, IX); ils gagnent alors la légitime possession.

Quant à leur liberté, cette dernière se transforme par ce passage à l'état civil. Les individus perdent leur liberté naturelle, seulement bornée par leurs forces où, en fonction de ces dernières, ils peuvent tenter d'accéder – sans garantie – à tout ce qu'ils désirent, pour la liberté civile, bornée par la volonté générale et assurée par elle. Cette transformation de la liberté lors du passage à l'état civil, cette « perte » de la liberté naturelle, ne correspond donc pas à un amoindrissement. Au contraire, la liberté est alors assurée. De surcroît, cette transformation permet à l'homme, en acquérant la liberté morale, de devenir vraiment maître de lui : « On pourrait [...] ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit n'est qu'esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (C.S., I, IX)¹.

Ainsi, cette forme « d'aliénation absolue » de chaque associé à toute la communauté – que Rousseau qualifie d'ailleurs d'« échange avantageux » plutôt que « d'aliénation » – ne débouche ni sur l'usurpation ni sur la servitude : « [...] Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquiert le

¹ En abusant de sa liberté l'homme peut faire le mal (*Émile*, IV, p.74). La liberté civile et morale que l'homme acquiert dans son rapport à lui-même lorsque la conscience, éclairée par la raison, lui permet de discerner ce qui véritablement lui importe permet de connaître et d'aimer le bien : « [...] c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer : l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné. » (*Émile*, IV, p.83). Pour plus de précisions, voir : Rousseau, Jean-Jacques. [1762]. « *La profession de foi du vicaire savoyard* » dans *Émile ou de l'éducation : livre IV*, en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile_de_education_4.doc.

même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a » (C.S., I, VI).

De plus, puisque dans ce modèle c'est la volonté générale qui est souveraine – volonté qui n'équivaut pas à l'addition de la volonté particulière de chacun mais qui ne s'y oppose pas¹ – puisque cette volonté se retrouve et émane des citoyens eux-mêmes, ces derniers, loin de la servitude, se retrouvent membres du souverain et disposent de droits politiques (délibérer, opiner, voter). Les citoyens, loin de l'asservissement, participent donc activement à l'autorité souveraine.

Le contrat social n'exige donc aucune véritable renonciation de la part des contractants. Ces derniers voient d'ailleurs leur situation s'améliorer nettement :

[...] au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union social rend invincible. (C.S., II, IV)

La convention qui préside cette mise en commun et, du même coup, la création du corps politique est donc, d'après Rousseau, légitime, équitable, utile et solide :

Convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social, équitable, parce qu'elle est commune à tous, utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général et solide parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême. (C.S., II, IV)

Ainsi, tant que les contractants, devenus à la fois sujets et citoyens, n'obéissent qu'à de telles conventions, Rousseau affirme qu'ils n'obéissent qu'à leur propre volonté (C.S., II, IV). En effet, et là réside l'une des singularités du contrat social, puisque la

¹ Nous y reviendrons.

souveraineté, loin d'une convention entre le supérieur et l'inférieur, résulte de cette convention du corps avec chacun de ses membres, les contractants se retrouvent finalement à s'engager envers eux-mêmes. Puisque cet acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers (C.S., I, VII), puisque tous les contractants sont égaux entre eux, puisque chaque associé est à la fois un particulier (sujet soumis aux lois) et partie prenante du public (citoyen participant à l'autorité souveraine), chaque individu contracte, pour ainsi dire, avec lui-même. Ainsi, chaque contractant se retrouve engagé sous un double rapport : « [...] comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain » (C.S., I, VII).

L'autre singularité du contrat social est relative au fait que le contrat social crée lui-même ses propres conditions. Pour être valide, un contrat (quel qu'il soit) doit réunir trois conditions. La première est la libre volonté des contractants, la deuxième est relative à l'obligation de respect des engagements et la troisième, découlant de cette dernière, implique la présence d'un tiers qui garantit et sanctionne le respect de l'obligation¹. Dans une société instituée, comme le souligne Bruno Bernardi, « [...] le contrat est la forme normale du lien entre sujets de droit : ils s'engagent devant la loi qui garantit et sanctionne le respect des engagements pris »². Mais, au moment de la constitution de la société, le contrat social est créé par l'association et la mise en commun des contractants qui, au même moment et par les mêmes faits, crée lui-même les conditions de sa propre réalisation, c'est-à-dire la garantie du respect des engagements par la formation d'un corps politique et de la volonté générale qui se déclare en loi.

¹ Bernardi, Bruno. 2001. « Introduction » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, p.20.

² Bernardi, Bruno. 2001. « Introduction » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, p.20.

Le contrat social peut dès lors être compris comme double : il est à la fois un pacte et un contrat. Il est plus exactement un pacte constitutif d'un contrat. C'est un pacte parce qu'il s'agit d'un accord de puissances entre-elles [les individus ne sont pas encore des citoyens ni des sujets de droit]. Mais ce pacte ne peut se réaliser que comme contrat, c'est-à-dire en constituant les trois conditions évoquées. Il réalise la première parce que les membres du corps politique qui conviennent comme puissances se reconnaissent comme sujets de droits. Il réalise les deux suivantes par la formation de la volonté générale, c'est-à-dire la loi, devant laquelle ils s'engagent, et qui apporte garantie et sanction à leur engagement mutuel. [...] Le contrat social est un acte politique instituant, par lequel une communauté est formée qui se donne des lois.¹

La société, le contrat social, le corps politique et la volonté générale qui le guide résultent donc tous de la mise en commun de leur personne, de leurs biens et de leur liberté. Cette mise en commun forme un corps politique composé de chaque membre (et avec lequel chacun contracte) qui, loin de se représenter en termes de juxtaposition ou d'addition de l'ensemble des individus qui le composent, acquiert une unité et une volonté propre :

À l'instant [de cette mise en commun], au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République*² ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de

¹ Bernardi, Bruno. 2001. « Introduction » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, p.21.

² Pour Rousseau, la République ne correspond donc pas un régime particulier ni à une forme d'organisation politique. Il appelle République : « [...] tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverné, et la chose publique est quelque chose » (C.S., II, VI). Pour le dire autrement, sous la plume de Rousseau la République équivaut au titre commun de tout gouvernement guidé par la volonté générale qui est loi. Ou encore, tout ordre politique où le lien social est légitime, c'est-à-dire dans lequel le peuple est souverain.

peuple, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participant à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État. (C.S., I, VI)

C'est par cette mise en commun que se forme l'union, ou la « mixtion », qui rend possible la création d'un corps politique qui possède « son *moi* commun, sa vie et sa volonté ».

Contrairement à une « agrégation » d'individus, la volonté de ce corps politique créé est la volonté générale. Cette dernière se distingue de la volonté de tous. C'est-à-dire que plutôt que de correspondre à la somme des volontés particulières, mues par des intérêts privés, elle se réfère à une volonté générale¹ mue par l'intérêt commun. La volonté générale, en ayant pour objet le bien commun, est donc différente de la juxtaposition des volontés particulières ainsi que de ce que l'on pourrait appeler la volonté strictement majoritaire. En effet, c'est le bien commun, et non le nombre de voix, qui est le critère de la volonté générale (et de sa rectitude) (C.S., II, IV). Ainsi, la volonté n'est générale que si elle se rapporte à l'intérêt commun ; ce n'est donc pas l'idée d'une majorité qui la caractérise directement.

Alors que la volonté de tous « [...] est la somme arithmétique des intérêts particuliers, la volonté générale est leur intégrale »². En ce sens, et contrairement à différentes interprétations rapides de la théorie rousseauiste de la souveraineté de la volonté générale, l'intérêt commun n'est pas hétérogène aux intérêts particuliers ; ces derniers

¹ Cette volonté n'est générale que par rapport à un peuple donné, elle ne se réfère pas à l'humanité. Chez Rousseau la notion de « générale » ne correspond pas au sens kantien de « universalisme ». Dans le Livre II Rousseau précise d'ailleurs qu'on ne légifère jamais dans l'abstrait, mais toujours pour un peuple déterminé puisque c'est la spécificité d'un peuple qui donne les conditions de possibilité à la législation : « Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il peut soutenir le poids, le sage instituteur [ou le peuple une fois que la société est formée] ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter » (C.S., II, VIII).

il ne s'agit pas d'universalisme dans le sens kantien

² Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 73, p. 206.

ne sont pas tus, ils ne disparaissent pas avec la création de l'association politique, ils y sont intégrés. D'ailleurs, l'art politique consistera, lorsque le peuple est assemblé, à faire parler la voix de la volonté générale *en* chaque citoyen plutôt que les intérêts particuliers des individus ou des groupes (C.S., II, III). La volonté générale n'est donc pas une instance séparée de la volonté des citoyens. Tant que ces derniers se représentent comme « parties indivisibles du tout », la volonté générale correspond directement à la volonté en chacun d'eux, elle est cette volonté¹.

La volonté générale est donc la volonté du corps moral collectif (société) créé par la mise en commun de la personne et de la puissance de chaque associé. Elle est souveraine, cette souveraineté est inaliénable et indivisible, elle a pour objet et pour fin le bien commun – d'où elle tire sa légitimité et ses limites –, elle est toujours droite et elle s'exprime par les lois.

Ce n'est donc pas le Prince ni le gouvernement qui détient la souveraineté, mais la volonté générale. C'est elle qui, en fonction du bien commun, dirige les forces de l'État.

Dans ce modèle, la souveraineté et le souverain se distinguent : la souveraineté correspond à l'exercice de la volonté générale alors que le souverain est le corps politique lorsqu'il est actif. Ce qui se traduit par l'assemblée des citoyens dans leurs délibérations publiques (C.S., I, VII). La souveraineté ne relève donc pas du gouvernement et ce dernier n'incarne pas plus le souverain ; il n'en n'est que le ministre (C.S., II, VI).

La souveraineté de la volonté générale est inaliénable, indivisible et absolue. Elle est, d'une part, inaliénable puisque la volonté, contrairement au pouvoir, ne peut se

¹ Bernardi, Bruno. 2001. « Introduction » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, p. 31.

transmettre : « [...] la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non la volonté » (C.S., II, I). D'autre part, la souveraineté est indivisible puisque « la volonté est générale, ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie » (C.S., II, II). Finalement, sans être illimitée, elle est absolue : « Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale, porte [...] le nom de souveraineté » (C.S., II, IV). En ayant pour fin et pour objet le bien commun, ce qui inclut celui de chacun, la volonté générale tire sa légitimité et ses limites. La volonté générale se borne donc elle-même par son objet. Le bien commun devient d'ailleurs le critère de sa rectitude. La souveraineté est donc à la fois absolue et (auto)limitée.

Le souverain, pour sa part, tire sa légitimité et ses limites du contrat social :

Mais le corps politique ou le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contrat ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même ou de se soumettre à un autre Souverain. Violier l'acte par lequel il existe serait s'anéantir, et ce qui n'est rien ne produit rien. (C.S., I, VII)

Le souverain est donc borné par la nature du contrat (sa sainteté). Sa fin est la conservation de la vie et de la liberté de chacun de ses membres. Il est d'ailleurs impossible d'offenser un de ses membres sans attaquer directement le corps politique puisque ce dernier n'est formé que de l'ensemble des particuliers qui le composent¹

¹ Pour la même raison, le souverain, tout comme la volonté générale, ne peut avoir des intérêts contraires aux particuliers qui le composent : « Or le Souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons qu'il ne peut nuire à aucun en particulier [sans nuire directement au corps] (C.S., I, VII).

(C.S., I, VII). Il y a trois implications reliées à la fin du souverain. Premièrement, la conservation de la vie et de la liberté de chacun nécessite que tous les membres soient préservés de toute dépendance personnelle. Deuxièmement, chacun doit être traité par les lois selon la stricte égalité et, troisièmement, il est essentiel que tous les membres soient confirmés comme citoyens dans l'exercice de la souveraineté. Violer l'un de ces principes équivaut à violer le contrat, ce qui signifie la dissolution de ce dernier et le retour de chacun à sa liberté naturelle.

La « volonté générale est toujours droite ». C'est-à-dire qu'elle ne peut errer puisqu'elle tend à l'utilité publique. Toutefois, et c'est là un grand enjeu, le peuple réuni en assemblée veut son bien, mais il peut être trompé, il peut être séduit par certaines volontés particulières, il peut ne pas voir le bien ou encore ne pas voir le chemin qui y mènerait :

[...] la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal. (C.S., II, III)

C'est donc le jugement qui guide la volonté générale qui n'est pas toujours suffisamment éclairé. Cette difficulté est d'autant plus criante au moment de l'institution de la société puisqu'il faut alors construire la législation dans son entier, c'est-à-dire découvrir les meilleures règles de société qui conviendront à ce corps politique (C.S., II, VII) – d'où, soutient Rousseau, la nécessité d'un législateur. Une fois que la société est instituée, c'est-à-dire une fois que le système de législation, est édifié, une fois que les lois fondamentales sont établies, c'est le peuple qui est le législateur (C.S., III, IV). Mais, au premier moment du processus de législation, puisqu'elle ne peut se présupposer elle-même, le peuple nécessite d'un « organe » qui

puisse énoncer la volonté générale¹, qui puisse dire à voix haute ce qu'elle est prête à déclarer. Ce sera justement le rôle du législateur : « Éclairant de ses lumières la volonté générale, le législateur lui permet de voir ce qu'elle veut »².

La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guide : Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur. (C.S., II, VI)

Cet homme d'une « intelligence supérieure », imperméable aux passions des hommes, se compare, sous la plume de Rousseau, à un « mécanicien qui invente la machine » (C.S., II, VII). Son rôle sera celui de découvrir les meilleures règles qui conviennent à cette société (C.S., II, VII).

Rousseau insiste sur le fait que le « sage instituteur » ne commencera pas par « rédiger de bonnes lois en elles-mêmes ». Il devra d'abord examiner « si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter » (C.S., II, VIII). Tout comme la volonté générale n'est générale que pour un peuple spécifique, la législation ne peut être déterminée abstraitement puisque c'est la spécificité d'un peuple qui lui donne ses conditions de possibilité. C'est toujours pour un peuple déterminé et particulier que le législateur

¹ Le pacte social (constitutif du contrat social) a donné l'existence et la vie au corps politique. Toutefois, cet « [...] acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne dit en rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver ». C'est la législation qui lui donnera le mouvement et la volonté. Voir C.S., II, IV).

² Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 93, p. 211.

travaille, il ne peut légiférer dans l'abstrait ni tenter de découvrir des règles universellement bonnes.

Ainsi, et contrairement aux critiques des opposants des Lumières relativement à l'universalisme abstrait et vide, Rousseau considère qu'il est impératif de prendre en considération les « circonstances » (pour reprendre un concept de Burke) – telles que la taille du territoire, la taille du peuple, les mœurs et les coutumes et même le climat, etc. – pour rédiger de bonnes lois pour une société précise¹. Les particularités culturelles et géographiques d'un peuple doivent donc toujours être prises en compte lors de l'édification du système de législation. Cette idée de Rousseau selon laquelle c'est la spécificité d'un peuple qui donne à la législation ses conditions de possibilité, plutôt que d'être en opposition, semble au contraire aller dans le même sens que le

¹ Il existe des écarts entre les interprétations et les concepts retenus de Rousseau et les principes de sa théorie dans son entier. Nous identifions trois principaux phénomènes qui expliquent ces distances. L'œuvre de Rousseau était lue avidement par tous les états sociaux – de la sans-culotterie parisienne à l'aristocratie en passant par la bourgeoisie. Or, et voilà la première cause, comme nous l'enseigne Chartier, même avant la Révolution ces lectures suscitaient déjà des interprétations diverses ou contraires en même temps qu'elles inspiraient des engagements contradictoires (Chartier, 1990, p. 105-106). Deuxièmement, bien que Rousseau ait inspiré plusieurs penseurs et hommes d'action de la Révolution – par exemple Robespierre, Saint-Just et Marat se déclarent fils spirituels de Rousseau – le *Contrat social* n'est pas un « programme » d'actions politiques, Rousseau ne propose aucune idéologie militante : « [...] le statut épistémologique du contrat selon Rousseau ne s'inscrit pas dans une praxéologie politique : Rousseau n'est ni prince ni législateur ; il ne cherche pas non plus à bouleverser les institutions existantes ; [...] On ne peut même pas se contenter de dire, avec G. Bastide, que sa théorie est « de l'empirisme sublimé ». [...] Son attitude, en vérité, est logique et réflexive ; le contrat est un *dictamen rationis* et, tout ensemble, un modèle rationnel au sens où, aujourd'hui, on parle de « modèle » pour désigner une représentation heuristique. [...] La « vérité » du contrat social se lit par-delà toute histoire [...]. *La vérité du contrat est une vérité de droit*. Le contrat est le schème idéal à la lumière de quoi l'établissement de la société politique devient possible et valide. Il a la beauté pure de l'idée *a priori* » (Goyard-Fabre, 1983, p. 221-222). Troisièmement, les Révolutionnaires, en voulant enraciner la légitimité de la Révolution dans un corpus de textes et d'auteurs fondateurs – dont Rousseau, Voltaire, Mably, Buffon, Helvétius et Raynal – ont dû, d'une part, réconcilier les innombrables différences théoriques entre ces auteurs pour les unir dans la préparation de la rupture d'avec l'ancien monde (Chartier, 1990, p. 14). Et, d'autre part, ils ont dû trouver des modalités d'application de ces idées. Il existe donc une distance, voire une distorsion, entre la théorie, dont celle héritée de Rousseau, et la pratique. Finalement, il est important de noter que les critiques des Lumières sont en réalité, pour une large part, des opposants à la Révolution française – et, ou, à ses dérivées. Voir : Goyard-Fabre, Simone. 1983. *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 371 pages. Et : Chartier, Roger. 1990. *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris : Éditions du Seuil, 244 pages.

concept de « Nation » (*Volk*) que développera Herder selon lequel chaque culture posséderait, en elle-même, les principes de son propre développement¹. Ou encore, elle ne semble pas contradictoire avec celle qu'affirmera Burke selon laquelle ce sont les circonstances qui donnent aux règles et aux principes leurs caractères. Ce qui rend impossible tout jugement, dans l'abstrait, de la validité de ces règles².

De plus, en définissant la taille idéale d'un État – « [...] ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même » (C.S., II, IX) – Rousseau soutient l'indispensabilité de l'unité de culture et de mœurs. Le bon lien social est toujours « serré », « étroit », « intime »³. Il se retrouve alors à défendre une idée qui se rapproche considérablement du thème si cher aux romantiques de « sujet enraciné » :

[...] non seulement [dans les grandes distances] le Gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les lois, empêcher les vexations, corriger les abus, prévenir les entreprises séditieuses qui peuvent se faire dans les lieux éloignés; *mais le peuple a moins d'affection pour ses chefs qu'il ne voit jamais, pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens dont la plupart lui sont étrangers*. Les même lois ne peuvent convenir à tant de *provinces diverses qui ont des mœurs différentes*, qui vivent sous des climats opposés, et *qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement* [nous soulignons]. (C.S., II, IX)

Un bon système législatif doit donc être adapté au peuple auquel il se destine. Toutefois, peu importe les particularités de la société, tout système de législation doit veiller au plus grand bien de tous. Cette fin implique qu'il doit protéger et défendre la

¹ Herder, Johann Gottfried. 2000 [1774]. *Histoire et cultures : Une autre philosophie de l'histoire. Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité (extraits)* [1784-1791], Paris : GF-Flammarion, 201 pages.

² Burke, Edmund. 1989. *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris: Hachette, 816 pages.

³ Ce vocabulaire court des *Institutions chimiques* aux *Confessions* en passant par *Du Contrat social* et la *Nouvelle Héloïse*. À ce sujet, voir : Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 113, p. 215.

liberté et l'égalité. « La liberté parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité parce que la liberté ne peut subsister sans elle » (C.S., II, XI). L'égalité à laquelle fait référence Rousseau ne renvoie pas à l'égalité culturelle, mais plutôt à l'égalité politique, à celle qui est nécessaire pour que chaque citoyen puisse également participer à la détermination de la volonté générale. Cette égalité politique sous-entend toutefois une certaine forme d'égalité socioéconomique. En effet, Rousseau soutient que pour conserver un corps social en santé il est favorable que l'écart des fortunes ne soit pas trop grand pour éviter le « trafic de la liberté publique » (C.S., II, XI, note a)¹.

[...] à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessus de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre. (C.S., II, XI)

Alors que la législation doit être spécifique (à un peuple donné), la loi, pour sa part, en tant que déclaration de la volonté générale doit toujours être générale (à l'intérieur d'une société donnée). C'est-à-dire que la loi doit considérer les sujets en corps, et non un homme comme individu et que, à l'opposé d'une action particulière d'un individu, elle ne doit se rapporter qu'à des actions abstraites (C.S., II, VI).

¹ Pour préserver la liberté de la volonté générale Rousseau conseille de rapprocher « [...] les degrés extrêmes autant qu'il est possible : ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funeste au bien commun ; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie et de l'autre les tyrans ; C'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique ; l'un l'achète et l'autre la vend » (C.S., II, XI, note a). Dans son article « Discours sur l'économie politique » Rousseau présente d'ailleurs les principes d'une redistribution, opérée par les impôts, où la règle est le partage entre le nécessaire et le superflu : « Celui qui n'a que le simple nécessaire, ne doit rien payer du tout; la taxe de celui qui a du superflu, peut aller au besoin jusqu'à la concurrence de tout ce qui excède son nécessaire. À cela il dira qu'en égard à son rang, ce qui serait superflu pour un homme inférieur est nécessaire pour lui; mais c'est un mensonge [...] » (p.29). Cette limitation des inégalités sociales, cette modération si l'on reprend le vocabulaire des mœurs, est indispensable pour éviter de rendre impuissante l'égalité juridique. Rousseau, Jean-Jacques. 1955 [1755]. « Discours sur l'économie politique », dans *Encyclopédie, tome V*, p.29, texte en ligne :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.html

La loi est l'expression de la volonté générale, elle correspond donc au moment où « [...] tout le peuple statue sur tout le peuple » (C.S., II, VI). Loin d'une forme de décret, la loi émane des citoyens et elle détermine les conditions de l'association civile : « Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société » (C.S., II, VI). Les citoyens, lors de leurs délibérations publiques, « déclarent » la volonté générale. Ils sont donc l'auteur des lois. Les citoyens, en tant que membre du souverain, ont donc le droit – en plus de délibérer, d'opiner et de voter – d'obliger les sujets, c'est-à-dire qu'ils jouissent sans réserve du droit de faire des lois¹.

Les sujets, pour leur part, sont à la fois hommes et citoyens. En tant qu'hommes membres du corps politique, ils disposent de droits que la loi leur assure et qui règle leurs rapports²; ils sont à la fois protégés et tenus par l'autorité des lois. Quiconque transgressera une loi, ce qu'il faut comprendre comme un refus d'obéissance à la volonté générale, « [...] y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose qu'on le forcera d'être libre » (C.S., I, VIII).

Puisque la souveraineté des citoyens est le seul fondement de l'obéissance des sujets, tant que les sujets ne sont soumis qu'à des lois issues de l'expression de la volonté générale déclarée par le corps politique lui-même créé par une convention légitime, équitable, utile et solide, les sujets n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté (C.S., II, IV). Et ce, même lorsqu'un individu particulier peut, en tant qu'homme, avoir une volonté individuelle distincte, voire divergente, de la volonté générale qu'il a comme citoyen (C.S., I, VII).

¹ Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 76, p.207.

² Déjà l'homme en tant qu'homme (pas nécessairement membre d'un corps politique) dispose de droits inaliénables que sont la vie et la liberté. Ces droits naturels ne peuvent être attentés par le souverain – souvenons-nous que l'homme lui-même ne peut y renoncer.

Dans le modèle rousseauiste, les lois se déclinent sous quatre formes : les lois politiques ; les lois civiles ; les lois criminelles et finalement les lois non écrites relatives aux mœurs, aux coutumes et à l'opinion.

Les lois politiques, que Rousseau appelle également lois fondamentales, sont celles qui génèrent le corps politique et qui constituent la forme du gouvernement¹. Elles concernent l'action du corps politique agissant sur lui-même, soit : « [...] le rapport du tout au tout, du Souverain à l'État » (C.S., II, XII). Leur objectif est de créer les conditions pour que la volonté générale puisse s'exprimer.

Les lois civiles se rapportent à la relation qu'entretiennent les membres entre eux ou celle des membres avec le corps politique (C.S., II, XII), c'est-à-dire les rapports entre les sujets et l'État.

Les lois criminelles, pour leur part, ne sont pas vraiment en elles-mêmes une espèce particulière de lois ; elles représentent plutôt la sanction de toutes les autres. En effet, elles réfèrent à la relation entre l'homme et la loi (désobéissance) (C.S., II, XII).

Finalement, à ces trois sortes de lois, Rousseau en ajoute une quatrième qui est bien différente des autres. Il s'agit des lois non écrites qui se rapportent aux mœurs, aux coutumes et à l'opinion. Rousseau accorde beaucoup d'importance à cette dernière puisqu'elle agit comme un ciment social et politique en permettant la formation, en chaque citoyen, du sentiment d'obligation². Ce dernier représente l'une des plus

¹ Bernardi précise qu'il ne faut pas réduire cette première forme de lois qu'à des lois constitutionnelles. Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : GF-Flammarion, note 129, p.217.

² Rousseau pose le sentiment d'obligation comme une condition de possibilité du lien social. Une fois la société instituée, c'est la volonté générale qui fonde ce sentiment d'obligation. Mais la difficulté est de faire naître cette volonté générale (et le sentiment d'obligation) au moment de la formation de la communauté politique. La réponse se trouve du côté de la religion. Pour éveiller à elle-même la volonté

importantes conditions de possibilité de la volonté générale. C'est ce sentiment d'obligation, compris comme un sentiment de sociabilité, qui – en étant plus fort que la raison seule parce qu'il est gravé dans les cœurs et qu'il a alors la force de l'habitude – permet que la « [...] voix de la volonté générale puisse parler et être entendue au cœur de chaque citoyen »¹. Rousseau décrit cette quatrième sorte de loi comme suit :

À ces trois sortes de lois s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, *mais dans le cœur des citoyens*; qui fait la véritable constitution de l'État; qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, *conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité*. Je parle des *mœurs*, des *coutumes*, et surtout de l'*opinion*; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont *les mœurs plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef* [nous soulignons]. (C.S., II, XII).

générale, Rousseau explique que le discours de la raison ne suffit pas et que le recours à la force est d'emblée exclu. En effet, puisque la raison, tout comme la liberté morale, n'est éveillée que dans l'état civil, faire simplement appel au raisonnement pour fonder ce sentiment serait « chimérique ». En plus de l'éveil de la raison, Rousseau précise qu'il faut une « longue altération de sentiments et d'idées », altération qui ne peut se faire que dans l'état civil, pour fonder et se soumettre à une autorité d'origine non-divine et « se flatter qu'on s'en trouvera bien » (C.S., IV, VIII). Ensuite, puisqu'il n'est pas plus possible de faire appel à la force pour construire un lien social, sous peine de créer une agrégation déliée plutôt qu'une association politique, il est alors nécessaire de trouver une autre source pour insuffler ce sentiment d'obligation, à la base du lien social, aux citoyens en devenir. Il doit donc trouver une manière de parler à l'imagination, aux sentiments et même aux passions – ce que sait faire la religion. « Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre » (C.S., II, VII). Cette autorité sera celle de la religion. Mais, Rousseau nous met tout de suite en garde, la religion ne doit que servir d'instrument à la politique, et ce, au moment de l'institution de la société : « Il ne faut pas de tout ceci conclure avec Warburton que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que dans l'origine des nations l'une sert d'instrument à l'autre » (C.S., II, VIII). Ensuite, une fois la société instituée, Rousseau en appelle à une « religion civile » afin de faire perdurer, au cœur de chacun, ce sentiment d'obligation mutuelle. (C.S., IV, VIII). Nous y reviendrons.

¹ Bernardi, Bruno. 2001. « Introduction » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, p.33.

Pour qu'un corps politique et que la volonté générale soient en santé, Rousseau insiste donc ici sur l'importance des mœurs, des coutumes et de l'opinion. Les lois doivent être en accord avec ces dernières puisque c'est d'elles qu'elles tirent leur force. Dans *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau explique que si l'accord entre la particularité des mœurs et la généralité de la loi se réalise, les Polonais obéiront facilement aux lois :

Ils obéiront aux lois et ne les éluderont pas, parce qu'elles leur conviendront, et qu'elles auront l'assentiment interne de leur volonté. Aimant la patrie, ils la serviront par zèle et de tout leur cœur. Avec ce seul sentiment, la législation, fût-elle mauvaise, ferait de bons Citoyens; et il n'y a jamais que de bons Citoyens qui fassent la force et la prospérité de l'État.¹

Cette dimension morale de la politique – dimension que l'on ne retrouve pas dans le libéralisme de Locke – relie, de manière circulaire, les mœurs aux lois. Les lois sont plus efficaces lorsqu'il y a accord entre elles puisqu'elles élèvent alors la particularité des mœurs à la généralité des lois².

À l'opposé, sans l'appui des mœurs, l'écart entre les volontés particulières et la volonté générale se creuse et les lois deviennent alors plus répressives et moins efficaces : « [...] moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter » (C.S., III, I).

L'importance des mœurs implique l'importance, plus grande encore, de l'opinion publique. En effet, dans la *Lettre à d'Alembert* Rousseau explique que c'est par l'opinion publique qu'il est possible d'avoir prise sur les mœurs : « Par où le

¹ Rousseau, Jean-Jacques. 1771-1772. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 14. Texte en ligne :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/considerations_pologne/considerations_pologne.html

² Larrère, Catherine. 2003. « Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials. *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : PUF, p.693.

gouvernement peut-il avoir prise sur les mœurs ? Je réponds que c'est par l'opinion publique. Si nos habitudes naissent de nos propres sentiments dans la retraite, elles naissent de l'opinion d'autrui dans la société »¹.

Finalement, la volonté générale, avant de s'exprimer (et avant de réunir toutes les conditions pour ce faire), doit d'abord se former. Or, c'est du cœur même de chaque citoyen qu'elle doit naître. Toute la vie du corps politique, la santé de ce dernier, la force des lois ainsi que la vigueur et la prospérité de l'association politique sont d'ailleurs suspendus à cette première condition. D'où la grande importance accordée par Rousseau aux mœurs, aux coutumes et aux opinions – puisque c'est de ces dernières que relève le sentiment de sociabilité et que c'est également elles qui réduisent l'écart entre les volontés particulières et la volonté générale, donnant ainsi force aux lois.

Ensuite, pour que persiste la voix de la volonté générale au cœur de chacun, ce sentiment d'obligation mutuelle doit sans cesse être réactivé et conforté². La volonté générale est donc, d'abord et avant tout, une affaire d'opinions et de mœurs et, comme

¹ *Lettre à d'Alembert* de Jean-Jacques Rousseau citée dans Larrère Catherine. 2003. « Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials. *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : PUF, p.693.

² Pour aider la volonté générale à continuer à se révéler à elle-même et pour conforter la poursuite de sa formation dans le cœur des citoyens Rousseau fait appel à la religion civile. Cette dernière ne s'oppose pas du tout à la liberté de culte – liberté que défend d'ailleurs Rousseau. « Le droit que le pacte social donne au Souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc comptes au Souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. [...] on doit tolérer toutes celles [les religions] qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du Citoyen » (C.S., IV, VIII). La religion qui permet d'établir et de conforter le sentiment de sociabilité et de garantir le respect de l'obligation dont parle Rousseau est donc réellement une religion civile. « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice [...] » (C.S., IV, VIII).

le souligne Bernardi, dans le système rousseauiste, le véritable ciment politique est peut-être finalement l'opinion. En effet, pour Rousseau, « la difficulté essentielle de la politique est bien celle-ci : comment conforter dans le cœur de chacun des membres du corps politique le sentiment d'obligation sans lequel il ne saurait y avoir de lien social ? »¹. La religion civile et ses principes ont justement pour rôle de conforter ce sentiment. De plus, ils permettent (peut-être avec l'aide de la censure) de maintenir les mœurs et d'empêcher les opinions de se corrompre en conservant leur droiture (C.S., IV, VII). Au côté de la volonté générale et de la puissance publique, l'opinion publique forme donc une troisième instance qui, comme la volonté générale, dit, au regard du bien commun, ce qui doit ou ne doit pas être².

L'importance que prennent l'opinion publique et les mœurs chez Rousseau s'expliquent donc par leur influence sur le sentiment de sociabilité et, conséquemment, sur le sentiment d'obligation mutuelle³ – sentiments qui sont déterminants dans la formation de la volonté générale (afin que chaque citoyen puisse la découvrir dans son propre cœur). Ce sont donc les mœurs et l'opinion publique, en renforçant le lien social, qui permettent de baliser le pôle particulariste que dégage la valeur de liberté (et de son corollaire, l'égalité) et rendent ainsi possible, pour chaque citoyen, de découvrir l'intérêt général.

En résumé, Rousseau, à la suite de Locke, en reconnaissant l'universalité de la Raison pose l'inaliénabilité de la liberté (qui, elle-même implique une certaine égalité). Une liberté universaliste qui permet le déploiement de l'autonomie participative (où les citoyens participent à l'autorité souveraine) et, conséquemment, l'institution d'une société politique qui trouve son fondement dans l'Homme (convention librement

¹ Bernardi, Bruno. 2001. « Introduction » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, p.31 et 33-34.

² À ce sujet, voir : Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, note 267, p.239.

³ Le sentiment d'obligation mutuelle plonge ses racines dans le lien social.

consentie) et non dans un ordre naturel ou divin. Et une liberté individuelle – l'idée d'une liberté universaliste sans le pôle de la liberté individuelle (donc ne permettant pas un acte de volonté libre ni le développement d'une autonomie indépendance) ne permettrait pas, dans la logique rousseauiste, de sortir de l'état de nature. Cette liberté individuelle exige une séparation entre les sphères privée et publique. Toutefois, à la différence de Locke, Rousseau tente de réunifier ce qui a été scindé, soit l'universel et le particulier, en définissant un nouvel universalisme par la volonté générale. L'universalisme se retrouve donc au sein même du particulier (en l'individu) et il se singularise. C'est-à-dire qu'il ne correspond plus à l'universel de l'humanité (comme la Raison par exemple) mais à l'universel d'une communauté politique particulière. La tension entre les pôles universalisme et particularisme s'équilibre donc, en chaque individu, par la découverte de la volonté générale. Volonté qui, quoique différente des volontés particulières, ne s'y oppose pas. Elle se laissera d'ailleurs découvrir avec d'autant plus d'aisance lorsque, grâce aux mœurs et à l'opinion publique, le lien social est fort.

4.1.1.3) Kant défenseur des Lumières

Kant a lu et s'est inspiré de la théorie rousseauiste. Il y a notamment puisé et réinterprété le concept de volonté générale ainsi que la définition de l'humanité qui découle de l'anthropologie rousseauiste.

De manière générale, l'ensemble de l'œuvre de Kant, tout comme celle de Rousseau, porte résolument les idéaux modernes des Lumières. En effet, à travers ses différents écrits Kant rompt radicalement avec l'ensemble des facettes de toutes visions traditionnelles du monde – dont particulièrement celle des stoïciens – de la connaissance, de l'ordre et de l'homme. Ainsi, tant la théorie de la connaissance, la

déconstruction des illusions de la métaphysique que la philosophie politique de Kant sont marquées par un cadre de pensée assurément moderne.

Par exemple, la raison et la liberté, quoique difficiles, sont définitivement le propre de la nature humaine. Un peu comme la première phrase du *Contrat social* où Rousseau constate que malgré le fait que l'homme soit né libre, il est partout dans les fers, Kant affirme que l'état de tutelle des hommes ne relèverait en rien de la nature, mais bien de leur propre responsabilité.

Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle [...]. Paresse et lâcheté sont les causes qui font qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les eut affranchis depuis longtemps d'une conduite étrangère (*naturaliter maiorennnes*), restent cependant volontiers toute leur vie dans un état de tutelle; et qu'ils font qu'il est si facile à d'autres de se poser comme leur tuteur.¹

À l'égard de la théorie de la connaissance, Kant est encore une fois résolument moderne. Il va beaucoup plus loin que Locke. Ce dernier défendait l'idée selon laquelle une partie de la connaissance, principalement la morale et la politique, relèverait de l'ordre humain plutôt que divin (puisqu'elles sont le produit de notre entendement). Conséquemment, ces parties de la connaissance seraient justement connaissables, rationnelles et fondées sur le pouvoir instituant de l'esprit humain². Kant, dans *Critique de la raison pure*, élargit la critique de Locke (sans y faire référence). Il s'oppose alors directement aux stoïciens selon lesquels la *theoria*, soit le travail intellectuel, s'effectuerait par la contemplation du *cosmos* pour y découvrir les règles harmonieuses de la nature (et s'y insérer, y trouver sa propre place). Kant, au contraire, soutient que

¹ Kant, Immanuel. 1991 [1784]. *Qu'est-ce que les Lumières?* Paris : Flammarion, p.43.

² Locke, John. 1972 [1690]. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris : J.Vrin, 627 pages.

le monde ne serait pas naturellement ordonné, qu'il se présenterait comme un chaos où la nature même n'est pas bonne en soi. La connaissance ne résiderait donc point dans la contemplation, mais dans un travail, dans la construction de règles et de lois pour ordonner et donner sens au monde. Comme le résume Luc Ferry :

Si le monde, désormais, est un chaos, un tissu conflictuel de forces, il est clair que la connaissance ne peut plus prendre la forme, au sens propre, d'une *theoria*. Il n'est, en effet, plus rien de *divin* dans la nature que l'esprit humain pourrait se donner pour tâche de contempler. C'est désormais ce dernier qui, pour ainsi dire de l'extérieur, va devoir introduire de l'ordre dans un monde qui n'en offre plus guère à première vue. De là, la tâche nouvelle, à proprement parler inouïe, de la science moderne, qui ne réside plus dans la contemplation, mais dans un *travail*, dans l'élaboration active, voire dans la *construction* de lois qui permettent de donner du sens à l'univers désenchanté.¹

Dans la *Critique de la raison pratique* et dans *Doctrine du droit* Kant défend d'ailleurs la thèse selon laquelle non seulement la nature ne serait pas bonne en soi, non seulement elle n'offrirait pas d'emblée un cadre harmonieux et ordonné qu'il faudrait découvrir et respecter, mais qu'il serait au contraire nécessaire de s'y opposer. En effet, l'opposition à la nature, ou plus exactement aux penchants naturels, tel que l'égoïsme, apparaît nécessaire pour Kant puisqu'ils sont contraires au bien commun et à l'intérêt général. L'arrachement à l'état de nature (qui se fera nécessairement par le contrat social²) deviendra d'ailleurs chez Kant une sorte d'impératif catégorique du politique :

Il faut sortir de l'état de nature, où chacun n'en fait qu'à sa tête et s'unir à tous les autres (avec lesquels il ne peut éviter de s'engager dans des relations réciproques), pour se soumettre à la contrainte publique de lois extérieures – autrement dit : il faut entrer dans un état où soit défini *légalement* pour chacun ce qu'il doit reconnaître pour sien et où il obtienne ce qui lui revient grâce à une *puissance* suffisamment forte (qui n'est pas

¹ Ferry, Luc. 2006. *Kant : Une lecture des trois « Critiques »*, Paris : Grasset, p.13.

² Nous y reviendrons dans section 4.1.3) La pensée politique de Kant.

la sienne, mais une puissance extérieure), bref : il doit avant tout entrer dans un état civil.¹

Kant souligne par ailleurs que cette opposition ou arrachement à la nature, contrairement à ce que soutiennent plusieurs critiques, ne représenterait point un obstacle à la réalisation de la conservation ou du bonheur de l'homme puisque ces derniers ne relèveraient pas de ses fins. En effet, Kant soutient que si la nature, dans la constitution des facultés de l'homme, avait eu pour fin l'assurance de la conservation, du bien-être et du bonheur de l'homme, elle ne lui aurait pas donné la raison, mais plutôt l'instinct. La raison est donc l'indice en lui d'une destination plus haute, et même suprasensible.

Quand nous considérons la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être dont la constitution a la vie pour fin, nous posons en principe que dans cet être il n'y a pas d'organe qui ne soit le plus approprié à sa fin. Or, si, en donnant à un être la raison et la volonté, la nature n'avait eu pour but propre la *conservation*, le *bien-être*, en un mot le bonheur de cet être, elle s'y serait bien mal prise, en confiant à la raison de sa créature l'exécution de son dessein. En effet, toutes les actions que cette créature doit faire dans cette intention, toute la règle de sa conduite, l'instinct les lui aurait révélées avec bien plus d'exactitude, et la fin de la nature aurait été bien plus sûrement atteinte par ce moyen qu'elle ne peut jamais l'être par la raison. Ou si la créature la plus favorisée devait recevoir en outre le privilège de la raison, cette faculté n'aurait dû lui servir que pour observer les heureuses dispositions de sa nature, les admirer, s'en réjouir et en rendre grâce à la cause bienfaisante qui les lui aurait données, et non pour soumettre sa faculté de désirer à ce guide faible et trompeur, et se mêler vainement de remplir l'intention de la nature. En un mot, la nature aurait empêché que la raison se tournât vers un *usage pratique*, et n'eût la présomption (avec sa faible vue) de tracer le plan du bonheur et de déterminer les moyens d'y parvenir. Elle ne nous aurait pas seulement enlevé le choix des fins, mais aussi celui des moyens, et elle aurait confié avec une sage prévoyance l'un et l'autre à l'instinct.²

¹ Kant, Immanuel. 1994 [1796-97]. *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Paris : Flammarion, § 44, p.126-127.

² Kant, Immanuel. 1988 [1785]. *Fondements de la métaphysiques des mœurs*, Paris : Bordas, § 5, p.17-18.

Puisque les hommes sont doués de raison et de volonté, puisque la nature n'est pas bonne en soi et puisque ce n'est pas elle qui règle la conduite des hommes, puisque la connaissance ne relève pas de la contemplation, puisque l'univers ne se déploie pas naturellement en harmonie, la connaissance tout comme le monde ne sont plus donnés, mais construits. Il en résulte de profondes transformations quant à l'homme, sa place et son rôle ainsi que, conséquemment, la nécessité de trouver de nouveaux fondements au politique, à l'éthique et à la morale. Dans *Critique de la raison pratique* Kant développe la thèse, fondamentalement moderne, selon laquelle l'homme, loin de représenter une partie d'un tout organique, loin de ne se représenter que comme maillon d'une grande chaîne, devient une « fin en soi ». Il devient la base de toutes valeurs, possède une liberté d'action et de pensée et acquiert une dignité morale (à respecter). L'univers n'est donc plus représenté comme un donné qu'il serait possible de dévoiler par la contemplation. Il représente au contraire une construction *par* et *pour* les hommes.

Ces transformations de la représentation de l'homme et le nouvel humanisme qu'élabore Kant (puis Fichte) découlent directement de la conception anthropologique de Rousseau quant à la perfectibilité humaine. C'est-à-dire la capacité proprement humaine de s'affranchir de la nature grâce à la raison et la liberté. Kant reprend cette réélaboration antinaturaliste de la nature de l'homme et soutient que toute essentialisation substantialisant la subjectivité est une illusion métaphysique¹. L'humanité ne relève donc pas de la nature ni de déterminations naturelles. Elle devient pure construction de soi par soi (historicité) où ce sont des critères historiques et accidentels, et non pas naturels et essentiels, qui peuvent décrire son parcours. Kant fait donc de l'histoire, ce qui correspond sous sa plume à l'ouverture vers la réalisation

¹ Voir le chapitre de la dialectique transcendantale consacré aux paralogismes engendrés par l'idée de sujet et la critique du psychologisme rationnel dans la deuxième division de la *Critique de la raison pure*. Voir également, dans ce même livre, l'appendice « Paralogisme de la substantialité ».

politique du droit, le propre de l'humanité. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Fichte, dans sa formule célèbre, que le propre de l'homme est « [...] le droit d'acquérir des droits »¹. Ainsi, au-delà de la désubstantialisation du sujet, Kant et Fichte opèrent un déplacement important au sein même de la représentation déjà moderne de l'humanité. Cet humanisme criticiste où l'humanité de l'homme asubstantielle est comprise comme historicité repose sur la conviction que la culture est arrachement à la nature, qu'elle est l'œuvre de la liberté. Contrairement aux animaux qui sont achevés et terminés, comme reprend Fichte, « L'homme est seulement indiqué et esquissé [...]. Chaque animal est ce qu'il est; l'homme seul originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir »². Dès lors, en suivant Rousseau, Kant en déduit que l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation :

Par son instinct, un animal est déjà tout ce qu'il peut être; une raison étrangère a déjà pris soin de tout pour lui [...]. L'homme a *besoin* de soin et de *culture*. *La culture comprend la discipline et l'instruction*. Aucun animal, autant qu'on le sache, n'a besoin de cette dernière [nous soulignons].³

Kant est un grand défenseur des Lumières. Toutefois, contrairement à Rousseau qui a inspiré et servi de légitimité aux révolutionnaires, Kant se retrouve à défendre l'*Aufklärung* au lendemain de la Révolution française et des dérives qui s'en sont suivies. En fait, Kant a défendu les Lumières et la raison, une première fois lors de la querelle du panthéisme⁴ et, une deuxième fois, au lendemain de la Révolution. Lors de

¹ Fichte, Johann Gottlieb. 1984 [1796-1797]. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris : Presses universitaires de France, p.394.

² Fichte, Johann Gottlieb. 1984 [1796-1797]. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris : Presses universitaires de France, p.95.

³ Kant, Immanuel. 1966. *Réflexions sur l'éducation*, Paris : Vrin, p.72-74. Cité dans : Renaut, Alain. 1999. « L'humanité comme historicité » dans Renaut, Alain (dir). *Lumières et romantisme*, tome 3, Paris : Calmann-Lévy, p.42.

⁴ La querelle du panthéisme désigne l'opposition entre les défenseurs des Lumières et leurs adversaires. Dès 1785 Jacobi dénonce l'illusion rationaliste. Selon lui, le réel est irréductible au rationnel. Par sa dénonciation de la philosophie rationaliste – qu'il juge nihiliste (et dont le spinozisme de Lessing était l'image exemplaire) – et sa défense de la croyance et du sentiment pour arriver à saisir véritablement l'existence, Jacobi formule une critique radicale à la philosophie kantienne et à l'*Aufklärung*. Il

cet événement Kant s'est révélé être moins un défenseur de la Révolution qu'un réel défenseur des Lumières¹. Il répond alors aux critiques des conservateurs et des romantiques en montrant que la raison, la liberté et l'égalité peuvent fonder une république. C'est-à-dire qu'ils ne sont pas incompatibles avec l'ordre; que ces principes ne mènent pas nécessairement à l'anarchie ni à la terreur. Nous étudierons cette réponse kantienne plus en détails après les sections consacrées aux critiques de la Révolution française et des idéaux des Lumières. Pour plus de cohérence et de clarté, nous étudierons donc plus à fond la pensée politique de Kant à travers sa défense des Lumières et des résultats de la Révolution française en réponse aux critiques des contre-révolutionnaires.

4.1.2) Les critiques conservatrices

4.1.2.1) La critique conservatrice anglaise

Si la première réception de la Révolution française a majoritairement été favorable et même enthousiaste, il s'est écoulé peu de temps avant que le consensus se trouve brisé. En effet, au lendemain de la terreur révolutionnaire il s'est engagé un vif débat entre les défenseurs des Lumières et des idéaux de la Révolution (ainsi que des théoriciens du contrat) et, de l'autre côté, les conservateurs et les romantiques.

deviendra d'ailleurs l'un des plus importants acteurs de cette querelle du côté des anti-Lumières. Son influence sera telle qu'on lui attribuera la paternité du romantisme philosophique ou, du moins, l'incarnation d'un préromantisme philosophique. À l'opposé du spectre, nous retrouvons notamment Mendelssohn puis Kant. Tout en étant tous les deux des partisans des Lumières, leurs défenses diffèrent grandement. Kant interviendra dans cette querelle en faisant une défense de la raison tout en se distançant de Mendelssohn avec *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Voir : Kant, Immanuel. 1991 [1786]. *Que signifie s'orienter dans la pensée?* Paris : Flammarion, pp.54-72.

¹ Nous y reviendrons dans la section 4.1.3) La pensée politique de Kant.

Le premier à réagir contre cette Révolution a été Burke avec son livre *Réflexions sur la Révolution de France* en 1790. Sans s'en douter, il est alors devenu le « prophète » de la contre-révolution et son livre a servi de référence principale à toute la querelle qui venait de s'entamer.

Son argument principal, à partir duquel ou dans lequel sont compris plusieurs principes qui ont jeté les bases du conservatisme moderne tout en attaquant les théories du contrat, leur logique et leurs principes, réside dans la critique des Droits de l'homme. À la promotion révolutionnaire des Droits de l'homme, qui brise délibérément la continuité de l'histoire politique française, il oppose les droits des Anglais. Ces derniers, contrairement à l'abstraction (Burke parle même par moment de la fiction) des Droits de l'homme, sont concrets puisqu'ils ont un contenu défini et propre à l'histoire et aux coutumes des Anglais. Ces droits des Anglais, en ne faisant pas table rase de toute une histoire et de l'ordre social existant, feraient donc preuve d'une sagesse pratique qui, en étant plus prosaïque, serait beaucoup plus réaliste (et réalisable). L'argumentation de Burke va comme suit :

Dans cette loi mémorable de la troisième année du règne de Charles 1^{er} que nous appelons la Pétition des droits, le Parlement dit au roi : « Vos sujets ont hérité cette liberté ». Ainsi, ils n'entendaient pas fonder leurs libertés sur des principes abstraits tels que les « droits de l'homme », mais bien sur les droits qu'ils possédaient de père en fils en tant qu'Anglais. Selden et les autres rédacteurs de cette Pétition, tous hommes de grand savoir, ne connaissaient pas moins bien les théories sur les « droits de l'homme » qu'aucun des pérorateurs de nos chaires ou de votre tribune; aussi bien, sûrement, que le docteur Price ou l'abbé Sieyès. Mais pour des raisons propres à cette sagesse pratique qui l'emportait à leurs yeux sur le savoir théorique, ils ont donné à ce titre positif, authentique et *héréditaire* aux biens les plus précieux de l'homme et du citoyen la préférence sur cette sorte de droit vague et spéculatif qui mettrait leur solide patrimoine à la merci des extravagances, des convoitises et des ravages des disputeurs.¹

¹ Burke, Edmund. 1989. *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris: Hachette, p. 41.

Ainsi pour Burke, la Révolution française et la Déclaration des Droits de 1789 n'ont rien en commun avec la « Glorieuse Révolution » de 1688. Au contraire, cette dernière, loin d'invoquer des droits abstraits et de briser la continuité de l'histoire, visait à restaurer les droits acquis par les Anglais. Comme le souligne Raynaud :

Si le *régime* représentatif qu'avait organisé la Constituante était sans nul doute assez proche de la tradition politique anglaise, les *principes* invoqués par les révolutionnaires impliquaient par leur radicalisme un bouleversement profond du système de *légitimation* de l'ordre politique. Si, comme l'affirme la Déclaration des Droits de 1789 (art.3), « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation », celle-ci n'a pas seulement le droit de faire valoir des « droits acquis » contre d'éventuels empiétements de l'autorité royale mais aussi celui de désigner et, éventuellement, de révoquer les gouvernants.¹

Le contenu de la Déclaration des droits de 1689 et le fondement de sa légitimité sont donc éloignés de la Déclaration des Droits de la Révolution française. D'abord, dans le contenu du *Bill of Rights*, l'idée du droit de choisir et de révoquer les gouvernants ainsi que le principe selon lequel les individus créeraient un gouvernement pour eux-mêmes sont absents². Au contraire, la Déclaration anglaise des droits réaffirme le lien indissoluble entre « les droits et les libertés des sujets » et « l'ordre de succession de la Couronne » :

Or, dans ce texte [Déclaration des droits de 1689] sage, modéré et prudent, dans cette Déclaration rédigée par de grands juristes et de grands hommes d'État et non par des novices brûlant d'enthousiasme, on ne trouve pas un mot ni même une allusion concernant un droit général « de choisir nous-mêmes *ceux qui nous gouvernent*; de le destituer pour cause d'indignité; *d'instituer notre propre forme de gouvernement* ». [...] Le texte de loi est

¹ Raynaud, Philippe. 1989. « Burke, Edmund, 1729-1797 », in Châtelet, François, Duhamel, Olivier et Evelyne Pisiér (dir). *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 155.

² Il est important de noter que Burke n'est toutefois pas un partisan de la monarchie absolue ou d'un despotisme. Il admet que la défense des droits du Parlement contre les abus de la Couronne est légitime, mais cela n'implique pas, dans sa pensée, que l'on doive remettre en cause le principe monarchique lui-même.

intitulé : « Acte déclarant les droits du sujet et *fixant l'ordre de succession* à la couronne ». Vous observerez que l'énoncé de ces droits et l'ordre de succession sont réunis dans un seul et même texte, et qu'ils constituent un ensemble indissoluble.¹

Ensuite, pour ce qui est du fondement de sa légitimité, loin de la « métaphysique des révolutionnaires français », la révolution anglaise et le *Bill* ne tentent pas de transformer la société au nom des droits de l'homme, mais ils s'appuient et se fondent sur la restauration des libertés historiquement acquises. La Révolution anglaise de 1688, en opposition à la française, a donc rétabli la continuité de l'histoire anglaise : « La Révolution [anglaise] a eu pour objet de conserver nos *anciennes* et incontestables libertés, et cette *ancienne* constitution, qui est leur seule sauvegarde »².

À travers sa critique des Droits de l'homme, qui symbolisent la Révolution, Burke attaque le rationalisme politique, l'universalisme abstrait des révolutionnaires, la non continuité historique de la politique française ainsi que l'irréalisme des principes (liberté et égalité) sous-entendus.

Face au rationalisme politique Burke fait l'éloge de la « chevalerie » (ce qui n'est pas sans affinité avec l'idée de « croyance » de Jacobi³), il présente une défense des

¹ Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p. 21.

² Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p.42.

³ Jacobi soutient que tenter d'accéder au réel par la raison est une erreur puisque par la raison les hommes ne pourraient découvrir que des représentations et non le réel lui-même. C'est alors qu'il propose d'élargir le concept de raison pour qu'il puisse inclure une ouverture immédiate à l'existence, ce qu'il nomme « révélation », « sentiment » ou « croyance ». Ces derniers supposent l'intervention, non pas seulement de la raison comme capacité de démontrer et de déduire, mais de tout l'être. La doctrine jacobienne de la croyance désigne donc une intuition originaire et immédiatement synthétique de la réalité. Robert Legros explique que selon Jacobi, la réalité du réel (ontologie) et son fondement (ontothéologie) sont données immédiatement et simultanément. Ainsi, la « croyance » de Jacobi exprime une ontologie nouvelle où le divin est à la fois transcendant et immanent à ses parties puisque c'est au cœur du sensible qu'il se révèle sans être réductible à ce sensible. Voir : Legros, Robert. 1980. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles : Ousia, p. 110. Voir également : Tavoillot, Pierre-Henri. 1999. « De la querelle du panthéisme à la querelle de la Révolution française », in Renaut, Alain

préjugés contre la raison ainsi qu'une défense de l'expérience sociale contre le jugement individuel – ce qui lui permet de conclure sur la défense de l'histoire contre le projet révolutionnaire de reconstruction consciente de l'ordre social.

Pour ce qui a trait à la « chevalerie », Burke défend les conséquences positives de l'esprit « chevaleresque » sur les mœurs ainsi que l'esprit de liberté qui animait les anciennes institutions¹ :

Mais l'âge de la chevalerie est passé. Celui des sophistes, des économistes et des calculateurs lui a succédé; et la gloire de l'Europe est à jamais éteinte. [...] Elle est perdue à jamais, cette délicatesse des principes, cette chasteté de l'honneur où la moindre tache brûlait comme une blessure, qui inspirait le courage tout en atténuant la cruauté, et qui ennoblissait tout ce qu'elle touchait, au point d'ôter au vice la moitié de son odieux en lui faisant perdre toute sa grossièreté. [...] C'était ce même principe qui, sans confondre les rangs, produisait une noble égalité et la faisait pénétrer à tous les niveaux de la vie sociale. [...] Mais à présent, on va changer tout cela. Toutes les plaisantes fictions qui allégeaient l'autorité et assouplissaient l'obéissance, qui assuraient l'harmonie des différents aspects de la vie, et qui faisaient régner dans la vie politique, par une assimilation insensible, les mêmes sentiments qui embellissent et adoucissent la vie privée, toutes ces douces illusions vont se dissiper sous l'assaut irrésistible des lumières et de la raison.²

Quant à la défense des préjugés, Burke considère que l'ensemble des relations qui forment la société résulte, non pas des règles acceptées en toute conscience, mais des réponses habituelles des individus qui la composent. Ce sont ces réponses que Burke nomme « préjugés » et ils correspondent aux manières, aux coutumes, aux habitudes par lesquelles les individus d'une société sont socialisés. Ces « réponses habituelles »,

(dir). *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p.103 à 157.

¹ Thomas Paine critique cette défense de la « chevalerie » qu'il compare à une défense servile des vieilles classes dirigeantes. Voir : Paine, Thomas. 1991. *Les droits de l'homme*, Paris: Ligue des droits de l'homme, 287 pages. Et: Raynaud, Philippe. 1989. *Op. cit.*

² Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p. 96 et 97.

en plus d'assurer une certaine permanence par sa force agissante par les socialisations successives, inciteraient les esprits à rester dans « [...] la voie de la sagesse et de la vertu, si bien qu'au moment de la décision, l'homme n'est pas abandonné à l'hésitation, travaillé par le doute et la perplexité. Le préjugé fait de la vertu une habitude et non une suite d'actions isolées »¹. C'est donc par la routinisation que les règles acquerraient leur force.

Par ailleurs, l'imposition de ce rationalisme politique par le biais des Droits de l'homme, « [...] visent non pas une simple défense [contrairement aux « droits des Anglais »]; ils visent à transformer, au prix d'une table rase et d'une reconstruction intégrale, l'ordre politique »². Or, d'après lui, les règles, la constitution et les lois résulteraient d'un développement graduel et involontaire. Par conséquent, la société ne pourrait être sujette ni à l'analyse rationnelle ni à l'organisation rationnelle. La cohérence entre les institutions, les coutumes et les pratiques ne se conformerait donc à aucune règle générale connue ou à découvrir. Ce seraient les circonstances qui donneraient aux règles et aux principes leurs caractères. Dès lors, il serait impossible de juger dans l'abstrait ces règles (bonnes ou mauvaises, adaptées ou inadaptées) sans considérer la société précise où elles sont en vigueur.

C'est dans cet ordre d'idées que Burke dénonce « l'hypocrisie » de l'universalisme abstrait. En effet, étant donné qu'il considère que ce sont les circonstances, l'histoire et la tradition qui « créent », développent et transforment les règles et les principes, il soutient que pour prendre au sérieux les droits des Irlandais, des Hindous, des

¹ Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p. 110.

² Tavoillot, Pierre-Henri. 1999. « De la querelle du panthéisme à la querelle de la Révolution française », in Renaut, Alain (dir.) *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 137.

Américains, il est nécessaire de leur assigner « un contenu consistant, substantiel »¹ et de reconnaître qu'ils sont « divers »².

Burke oppose donc clairement la raison supérieure de la tradition et de l'Histoire à la liberté agissante et de la raison politique. Au-delà de l'adaptation graduelle et de la « sélection » des mœurs et des institutions par l'histoire, il juge que la finitude humaine – par les limites de la capacité du jugement humain – interdit de croire que la raison pourrait, à elle seule, fonder et préserver l'ordre politique. Burke en vient alors à opposer aux théoriciens du contrat une fondation finalement transcendante de l'ordre social où le seul « véritable » contrat qui fonde à la fois l'État et l'histoire humaine correspond au « grand contrat primitif de la société éternelle » :

[...] chaque contrat de chaque État particulier n'est qu'une clause dans le grand contrat primitif d'une société éternelle, rattachant les natures inférieures aux natures supérieures, mettant en rapport le monde visible et le monde invisible, conformément à un pacte fixé, sanctionné par le serment inviolable qui maintient toutes les natures aux places qui leur ont été assignées.³

¹ Cette critique de Burke sera reprise bien au-delà du débat entre les partisans des Lumières et ceux du conservatisme ou du romantisme. Par exemple, Marx, dans *La question juive*, soutiendra que les Droits de l'homme, en étant privés de valeurs substantielles et en distinguant l'homme privé du citoyen contribuent non pas à incarner juridiquement une émancipation de l'individu, mais plutôt à la décomposition de la société bourgeoise en individus indépendants, « atomistiques et hostiles les uns aux autres » (p.54). Les Droits de l'homme traduiraient donc un repli sur soi : « Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé » (p.39). Voir: Marx, Karl. 1968. *La question juive*, Paris: Union générale d'éditions, 183 pages. Plus près de nous et dans un angle d'approche différent, les communautariens, en critiquant le sujet universel abstrait et en revendiquant la reconnaissance politique et juridique d'identités particulières, remettent eux aussi en cause la « neutralité » ainsi que la capacité des Droits de l'homme, en tant que droits individuels non substantiels, à assurer une réelle liberté et égalité. Voir, entre autres: Sandel, Michael. 1999. *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris : Éditions du Seuil, 329 pages. Et : Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 144 pages.

² Raynaud, Philippe. 1989. *Op. cit.*, p. 157. Voir également: Villey, Michel. 1976. *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris: Dalloz, p. 132.

³ Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p. 123.

Burke en appelle donc à une rationalité plus profonde que celle de la raison individuelle. L'analyse de la volonté et de la raison individuelle ferait apparaître des contradictions qui dépassent les capacités du jugement humain. Dans ces circonstances, le rationalisme des Lumières lui apparaît nettement insuffisant et inadéquat pour s'assurer de la production et de la reproduction des institutions et de l'ordre politique en général. « Le "véritable" contrat qui fonde à la fois l'État et l'histoire humaine comme réalisation des desseins de la Providence est donc sans commune mesure avec les relations interindividuelles, elles-mêmes toujours révisables »¹. La tâche n'est alors pas de transformer et de faire table rase de l'ordre social existant pour tenter d'en reconstruire un basé sur les principes de l'idéologie universaliste de la raison, mais bien de découvrir la « sagesse cachée » qui domine dans les préjugés plutôt que « d'exposer les hommes à ne vivre qu'avec le fond particulier de raison qui appartient à chacun »².

Toujours d'après l'interdépendance étroite que Burke établit entre la culture et les institutions, loin de l'athéisme de la Révolution, il en vient, pour maintenir et supporter les croyances et les pratiques, à soutenir l'existence d'une Église officielle. Il considère d'ailleurs que la « [...] religion est la base de la société civile ». Par ailleurs, chez Burke, la religion semble jouer un rôle semblable à celui de la chevalerie puisque, une fois encore, elle assurerait une certaine « droiture et netteté » tout en étant « [...] l'une des grandes sources de civilisation [...] »³.

Finalement, par rapport aux principes de la liberté et de l'égalité, principes qui, en transformant la pensée, ont permis l'émergence des Droits de l'homme, Burke les considère comme étant irréalistes. D'abord, la poursuite même de l'égalité lui apparaît erronée puisqu'elle défie les lois de la nature. Les humains possèdent naturellement différents talents, différentes habiletés et à des degrés divers. La poursuite de l'égalité

¹ Raynaud, Philippe. 1989. *Op. cit.*, p. 161.

² Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p. 110.

³ Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p. 114 et 115.

semble alors insensée. Ensuite, ce principe d'égalité, en permettant l'effondrement des hiérarchies sociales en passant de la notion d'honneur à celle de dignité, en abolissant les privilèges, mais surtout, les distinctions, n'encouragerait plus l'honneur et la vertu. Finalement, il considère que mettre ces deux principes au centre du système politique est une aberration pour qui veut maintenir l'ordre social :

L'on avait conservé toutes les récompenses et toutes les distinctions qui encouragent l'honneur et la vertu. [...] Tous ceux parmi vous qui étaient faits pour obéir à l'honneur ont été déçus, humiliés; [...] ceux qui prétendent niveler n'instaurent jamais l'égalité. Dans toutes les sociétés composées de différentes classes de citoyens, il faut qu'il y en ait une qui tienne le premier rang. C'est pourquoi les niveleurs ne font que changer et que pervertir l'ordre naturel des choses; ils surchargent l'édifice social en plaçant tout en haut ce qu'il faut mettre en bas, si l'on veut que le bâtiment soit solide.¹

Ainsi, en refusant cette abdication, les révolutionnaires prôneraient alors rien de moins qu'un retour à l'état de nature².

¹ Burke, Edmund. 1989. *Op. cit.*, p. 62.

² Il est intéressant de noter que si l'égalité est au fondement de la démocratie, certains auteurs, comme Kristol (et les néoconservateurs de manière générale), Hannah Arendt et Burke, dénoncent – pour des raisons différentes – le fait que les sociétés aient confondu l'égalité politique avec l'égalité sociale. Voir Lefort, Claude. 1986. *Essais sur le politique*, Paris : Éditions du Seuil, 332 pages. Et : Voir : Arendt, Hannah. 1967. *Essai sur la Révolution*, Paris : Gallimard, p. 156-157. Plus précisément, les néoconservateurs considèrent que le fait de placer la liberté et l'égalité au centre de la politique – en plus d'être aberrant puisque la poursuite de l'égalité défierait les lois de nature – a eu pour effet de libérer les « effets corrosifs » de la modernité (émancipation et revendications illimitées) qui causent, dans les démocraties contemporaines, une crise des valeurs et de la culture. Irving Kristol fait une intéressante comparaison entre le modèle français, symbolisé par la Révolution française et le modèle anglais représenté par Locke, Hume, Ferguson, Smith, Burke et Madison. Selon Kristol, en plus de la poursuite du bonheur, le modèle français nous laisse croire que l'égalité et la liberté sont compatibles et de la même importance. Par ailleurs, les théories françaises, pour être applicables, nécessitent une révolution des consciences, alors que les théories anglaises, en étant plus prosaïques, sont plus réalistes parce qu'elles ont mieux cerné la nature humaine. Kristol poursuit son argumentation en comparant les penseurs français fermement antireligieux (ce qui a pour conséquences de déraciner et de transformer les valeurs sans point de repère) aux penseurs anglais et écossais qui appuient leurs théories par un renforcement de la tradition et de la morale. « *Having adopted a realistic estimate of human nature, a modest conception of the ends of politics, and a deep concern for the preservation of Western moral values, the Anglo-Scottish theorist constructed a mode of progressive politics that stood [...]* ». Kristol, Irving. *Reflection of a neoconservative*, New York: Basic Books p. IX-XI.

En conclusion, en s'attaquant au rationalisme, en préférant la continuité historique et en concevant que les lois et les règles découlent des habitudes et des coutumes propres à chaque société, il est évident que Burke rejette l'universalisme abstrait et conçoit plutôt la société (l'ordre social) ainsi que l'homme et ses relations dans leurs particularités culturelles et historiques. Les révolutionnaires ont fondé la légitimité de leur entreprise sur l'universalité de leurs principes ainsi que sur la nature de l'homme en tant qu'homme (une nature *a priori* que posséderaient tous les individus et qui permet, dès lors, l'universalité des lois). À l'opposé, Burke rejette l'idée de principes politiques universels valant pour l'homme en tant qu'homme; c'est la culture, l'histoire et le contexte qui donnent un contenu précis, et adéquat, aux principes, normes et lois d'une société particulière.

De plus, non seulement il rejette l'idée des révolutionnaires selon laquelle il serait possible et même souhaitable, en tant qu'expression véritable de la liberté, de *construire* l'ordre politico-social sur les bases de la rationalité et de la volonté humaine, mais il met même en doute la capacité du jugement des hommes d'appréhender une réalité aussi complexe¹. L'ordre social serait donc immanent dans le sens où les principes, les normes, les institutions et les lois ne seraient pas le résultat d'une production consciente et volontaire de la part des individus (par la raison), mais plutôt le résultat d'une histoire et d'une culture particulière. Les individus d'une société, en y étant socialisés, apprendraient et intérioriseraient les coutumes et les « réponses habituelles » permettant la (re)production de l'ordre social. Dans cette ligne de pensée, Hayek reprendra d'ailleurs Burke et soutiendra que « l'histoire anglaise a elle-même produit, sans que cela correspondît à un dessein conscient des institutions mieux adaptées aux mœurs nationales que celles que la raison humaine aurait pu concevoir »².

¹ Louis-Gabriel-Ambroise Vicomte de Bonald et le Comte Joseph de Maistre – deux conservateurs influencés et inspirés par la critique de Burke – vont pousser encore plus loin cette critique. Nous y reviendrons.

² Hayek (et plusieurs autres néolibéraux) reprend l'opposition de Burke aux Droits de l'homme pour faire la défense de l'ordre spontané et de l'autorégulation de la société par le marché. Voir, entre autres:

4.1.2.2) La critique conservatrice française (et savoyarde)

En France, Louis de Bonald¹ et Joseph de Maistre ont rapidement emboîté le pas de la critique des Lumières et des idéaux de la Révolution française. Tout comme Burke, ils ne se contentent pas de rejeter certains points de la Révolution ni de seulement condamner les excès qui ont eu lieu, mais ils la rejettent tout entière. La Révolution leur apparaît, dans son principe, comme étant contraire à la nature de l'homme social et moral. Ils voient dans la terreur révolutionnaire la confirmation des effets désastreux de l'humanisme abstrait de la Déclaration des droits de l'homme. À cet effet, Louis de Bonald soutient que « [...] tous les crimes qu'elle [la Révolution] a produits n'ont été que des conséquences naturelles [...] »².

Joseph de Maistre, à travers les thèmes de la « Providence » et de la « Révolution satanique » développe une critique du rationalisme et du constructivisme modernes. Aux révolutionnaires qui croient que l'homme peut organiser le monde social selon un ordre préalablement construit par l'esprit, il oppose la capacité limitée de la raison :

Peuple français, ne te laisse point séduire par les sophismes de l'intérêt particulier, de la vanité ou de la poltronnerie. N'écoute plus les raisonneurs: on ne raisonne que trop en France, et le *raisonnement en bannit la raison*.
Livres-toi sans crainte et sans réserve à l'instinct infailible de ta conscience.

Rosanvallon, Pierre. 1989. *Le libéralisme économique : Histoire de l'idée de marché*, Paris : Éd du Seuil.
Et: Raynaud, Philippe. 1989. *Op. cit.*, p. 116.

¹ Louis de Bonald est d'abord un partisan de la Révolution, mais rapidement, avec la mise au pas de l'Église catholique, il devient un grand adversaire. Il entreprit alors la rédaction de *Théorie du pouvoir politique et religieux* où il entend démontrer que « [...] l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière » (p.9). Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (vicomte de). 1965 [1796]. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire*, Paris : Union générale d'éditions, 306 pages. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/de_bonald_louis/theorie_pouvoir_pol/theorie_pouvoir.html Nous référerons ultérieurement au Vicomte de Bonald par Louis de Bonald et à ce livre par le titre raccourci *Théorie du pouvoir politique et religieux*.

² Louis de Bonald cité dans : Tavoillot, Pierre-Henri. 1999. « De la querelle du panthéisme à la querelle de la Révolution française », in Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 154.

[...] Mais que sommes-nous, faibles et aveugles humains! et qu'est-ce que cette lumière tremblotante que nous appelons raison? Quand nous avons réuni toutes les probabilités, interrogé l'histoire, discuté tous les doutes et tous les intérêts, nous pouvons encore n'embrasser qu'une nue trompeuse au lieu de la vérité.¹

Le subjectivisme des Modernes selon lequel les hommes n'acceptent de se soumettre qu'aux lois qu'ils se sont données, ne serait qu'une fatale illusion; « l'homme ne peut faire advenir ce qui n'est pas; il peut tout au plus faire advenir ce qui est déjà, le rendre visible »². Dès lors, il soutient que le seul acteur de la Révolution française a été la Révolution elle-même, ou encore « l'esprit » et la « foi » révolutionnaire puisque les hommes ne savent pas ce qu'ils font :

La Révolution française mène les hommes plus que les hommes ne la mènent; les scélérats mêmes qui paraissent conduire la révolution n'y entrent que comme de simples instruments; et dès qu'ils ont la prétention de la dominer, ils tombent ignoblement.³

Alors, si ce ne sont pas les hommes qui sont les principaux acteurs, « [...] ce ne peut être que la Providence. Et puisque la Révolution dévaste, c'est que la Providence châtie. La Révolution « satanique » châtie l'Europe – et d'abord la France – pour sa longue impiété »⁴. Puisque les hommes ne peuvent être l'agent de transformation de leur société et puisque toute action humaine réellement bonne ne peut venir que de Dieu, Maistre conclut que la politique n'est bonne qu'alliée à la religion. Qu'elle soit vraie ou fausse, « [...] même si ses prétentions sont aussi peu fondées que celles de Mahomet [...] la religion est la seule qui peut fonder »⁵. Pour corroborer ces affirmations, Maistre

¹ Maistre, Joseph (Comte de). 1880 [1796]. *Considérations sur la France*, Lyon : J.B. Pélagaud, pp-130-131. En ligne : <https://archive.org/stream/considerationssu00maisuoft#page/n9/mode/2up>

² Manent, Pierre. 1989. « Joseph de Maistre, 1753-1821 », in Châtelet, François, Duhamel, Olivier et Evelyne Pisier (dir.). 1989. *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses universitaires de France, p. 503.

³ Maistre, Joseph de. 1880 [1796]. *Considérations sur la France*, Lyon : J.B. Pélagaud, p.5.

⁴ Manent, Pierre. 1989. *Op. cit.*, p. 502.

⁵ *Ibid.*

invoque une constatation : « [...] les choses humaines les plus durables – institutions, fêtes, langues – ont toujours une racine religieuse »¹. Ainsi, pour contrer le « mal radical » de la révolution, Maistre soutient que, tout comme pour la politique de manière générale, la contre-révolution doit *être alliée à la religion, elle doit obligatoirement être divine* : « [...] l'état actuel de la France. [...] si la palingénésie est possible (ce que je crois ou espère encore); elle ne l'est que par l'Église. La révolution française est satanique ; si la contre-révolution n'est pas divine, elle est nulle »².

Louis de Bonald va dans le même sens en soutenant que « la religion est la raison de toutes les sociétés puisque hors d'elle on ne peut trouver la raison d'aucun pouvoir, ni d'aucun devoir »³. Dès 1796 il entend d'ailleurs démontrer, dans *Théorie du pouvoir politique et religieux*, que ce n'est pas à l'homme de constituer la société :

Dans tous les temps, *l'homme a voulu s'ériger en législateur de la société religieuse et de la société politique*, et donner une constitution à l'une et à l'autre : or, je crois possible de démontrer que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière, et que, bien loin de pouvoir constituer la société, l'homme, par son intervention, ne peut qu'empêcher que la société ne se constitue, ou, pour parler plus exactement, ne peut que retarder le succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa constitution naturelle. [...] Non seulement ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais c'est à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former par l'éducation sociale.⁴

¹ *Ibid.*

² Maistre, Joseph de. 1851. *Lettres et opuscules inédits*, vol.1, Paris : A.Vaton, p.359. En ligne : https://archive.org/details/bub_gb_aD7tfX9_JMcC

³ Louis De Bonald cité dans : Legros, Robert. 1999. « Le romantisme politique », in *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 285. Bonald, Louis de. 1845. *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison (Œuvres, vol 2)*, Bruxelles : Société Nationale, p.132.

⁴ Bonald, Louis de. 1965 [1796]. *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris : Union générale d'Éditions, p.9 et p.10.

Les erreurs de Rousseau et des partisans de la Révolution seraient de poser les individus antérieurement à la société et d'oublier ou de nier la puissance souveraine de Dieu. C'est-à-dire que Louis de Bonald soutient, d'une part, que l'homme est le produit de la société et non l'inverse¹ : « l'Homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle »². Conséquemment, l'autorité sociale ne peut donc pas venir de ce dernier. D'autre part, ce ne sont pas les hommes, mais Dieu qui « [...] est le souverain législateur de toutes les sociétés constituées »³. Ainsi les idées de souveraineté des peuples et de liberté individuelle seraient contraires à la nature de l'homme et de la société. Conséquemment, elles seraient destructrices de l'ordre social et politique. « [...] l'homme ne pouvant être bon sans être éclairé dans sa volonté et dirigé dans son action, il est vrai de dire qu'il ne peut être libre sans être *sujet* »⁴. L'histoire aurait d'ailleurs montré l'impossibilité de la souveraineté du peuple; il y a toujours un pouvoir, (Dieu, le Roi, le père), des ministres (le sacerdoce, la noblesse, la mère) et des sujets (les fidèles, les vassaux, les enfants). Ou encore :

Aussi les mathématiques démontrent l'impossibilité d'une succession *infinie* ou éternelle de formes matérielles, et l'histoire établit avec la même évidence l'impossibilité de la souveraineté du peuple; et c'est avec raison qu'on bannit aujourd'hui des mathématiques le terme d'*infini*, et qu'on effacera bientôt des titres des peuples celui de *souverain*.⁵

Dans le même souffle, Louis de Bonald critique fortement la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Les droits de l'homme, « ces mots effrayants [...] signal de désolation et de mort »⁶ sont – tel qu'en témoignent les désordres de la Révolution –

¹ Les romantiques vont développer cet argument. Voir la section 4.1.4).

² Bonald, Louis de. 1965 [1796]. *Op. cit.*, p.10.

³ Bonald, Louis de. 1800. *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Reproduction de l'édition de Paris : Bibliothèque nationale de France, p.193. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87651v>.

⁴ Bonald, Louis de. 1800. *Op. cit.*, p.11.

⁵ Bonald, Louis de. 1800. *Op. cit.*, p.242.

⁶ Bonald, Louis de. 1802. *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Reproduction de l'édition de Paris : Le Clere, p.137. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k876526>

une idée génératrice d'anarchie. En effet, ces derniers incarnent une législation où le peuple ne peut apercevoir que l'homme (et non Dieu)¹, ils exaltent les passions et les libertés individuelles sans le pouvoir régulateur de la religion² et, finalement, ils insistent sur les droits en oubliant les devoirs.

La législation que la France reçut à cette époque mémorable [1789], commença par la *déclaration solennelle des droits de l'homme et du citoyen*. C'est une série, non de maximes *générales*, mais, ce qui est bien différent, de maximes *indéterminées*, placées en tête de la constitution, comme dans Virgile les ombres vaines et les songes légers à l'entrée des enfers : propositions vagues, où la logique des passions trouve seule un sens clair et précis, [...]; préambule digne de cette capitulation entre les opinions, de cette composition entre toutes les passions et tous les intérêts, qu'on décora du nom de *constitution* de 89, et dont les auteurs [...] sentaient trop bien qu'ils avoient ôté au pouvoir public tous les moyens de la maintenir. À peine ces oracles à double sens, comme ceux des sibylles, et comme eux proférés au milieu des convulsions et des frayeurs, eurent été entendus, que la France entière se réveilla comme d'un long sommeil, éblouie par le jour nouveau qui luisait sur elle. Ce fut à cette lueur trompeuse que tous examinèrent leur position dans la société, et que chacun fut mécontent de soi ou des autres. [...] et les deux parties de la société, les forts et les faibles [...] qui avaient marché jusque-là entre la religion et le gouvernement, sur la ligne commune où les plaçaient des services réciproques (car les premiers *servaient*, et étaient même faits pour *servir*), se séparèrent avec éclat, firent *front* l'un à l'autre, comme deux armées en présence, et commencèrent cette lutte insensée, impie, où le succès ne pouvait être qu'une calamité. [...] Enfin, après de longues et sanglantes erreurs, on comprit qu'il fallait parler à l'homme un peu moins de ses droits, un peu plus de ses devoirs.³

¹ Bonald, Louis de. 1802. *Op. cit.*, p.144

² Louis de Bonald soutient que pour fonder légitimement l'ordre social ainsi que pour baliser le pouvoir il est nécessaire de reconnaître que : « [...] la souveraineté *est en Dieu...* le pouvoir *est de Dieu*. Il trouvera à la fois dans cette proposition, le principe de la souveraineté, la source du pouvoir, l'origine des lois. Elle donne à l'homme une haute idée de sa dignité, en lui rappelant qu'il est par sa nature indépendant de l'homme, et sujet de Dieu seul ; elle donne au *pouvoir* une idée sévère de ses devoirs, en lui apprenant qu'il tient son autorité de Dieu même, et qu'il lui doit compte de l'usage qu'il en fait ; elle lui dit que s'il néglige de *légitimer* sa puissance, en l'employant à faire régner les lois naturelles ou divines des sociétés, il cesse d'être le ministre de la bonté de Dieu sur les hommes, et il n'est plus que l'instrument de sa justice ». Bonald, Louis de. 1802. *Op. cit.*, p.148.

³ Bonald, Louis de. 1802. *Op. cit.*, pp.134-135 et 137.

Finalement Louis de Bonald fait reposer sa doctrine du conservatisme social sur une théorie du langage qui poserait et prouverait l'existence d'un être supérieur et de lois antérieures à la raison humaine.

[...] si l'homme aujourd'hui ne peut recevoir la parole que par transmission, il n'a jamais pu l'acquérir par invention; parce que si l'on peut supposer un affaiblissement dans ses forces, on ne peut supposer une révolution dans sa nature. Ainsi la preuve de l'existence d'un être supérieur à l'homme, et d'une loi antérieure à sa raison, est toujours également forte; si l'on démontre que, posé les opérations de l'intelligence humaine, et le concours nécessaire de ses organes, il est impossible à l'homme de découvrir la parole et d'en faire un langage, et que loin d'avoir inventé la parole, l'homme n'aurait pu, sans la parole, avoir la pensée même de l'invention.¹

Il défend donc l'idée selon laquelle la pensée vient nécessairement après le langage et que, conséquemment, l'homme n'aurait pu l'inventer. La parole ne pourrait donc être qu'un don de Dieu. Il soutient également que la société ne peut être envisagée sans le langage. Ainsi ce serait nécessairement Dieu qui aurait fait don de la parole à l'humanité en même temps que la pensée touchant les vérités sur la religion, la morale et les fondements de l'ordre social.

4.1.2.3) La critique conservatrice allemande

En Allemagne, après une première réception enthousiaste de la Révolution française², il s'est rapidement développé une puissante critique conservatrice. Rehberg est l'un des

¹ Bonald, Louis de. 1802. *Op. cit.*, p.46.

² Comme l'ont montré plusieurs analystes, la réception allemande de la Révolution française a d'abord été très enthousiaste. Elle fut perçue comme l'accomplissement de l'*Aufklärung*, comme le triomphe de la théorie de la subjectivité où la liberté et la raison prennent la place qui leur revient. C'est-à-dire la réalisation d'un monde où « [...] l'homme cessait d'être gouverné par des volontés extérieures et n'obéissait plus qu'à sa conscience [...], à la lumière intérieure que chacun porte en soi » (Boucher, 1954, p.8). Boucher, Maurice. 1954. *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands ses*

éminents représentants de cette mouvance largement inspirée de Burke. Fichte et Kant répliqueront d'ailleurs aux *Recherches sur la Révolution française* de Rehberg par, notamment, la publication des *Considérations sur la Révolution française* (Fichte) et *Théorie et pratique* (Kant).

Rehberg, après s'être rangé du côté de l'*Aufklärung* lors de la querelle du panthéisme, change de camp et s'attaque au rationalisme juridico-politique au lendemain de la Révolution. En reprenant plusieurs arguments développés par Burke ou encore par Jacobi lors de la querelle du panthéisme, Rehberg condamne l'œuvre de la Révolution comme purement abstraite. Il soutient que sans référence à un empirisme indispensable et attentif à l'histoire, il serait impossible de légiférer sur l'effectivité concrète.

La nation n'est pas un être abstrait : « chaque génération – écrit Rehberg à propos de l'application du code Napoléon en Allemagne – hérite de ses aïeux un trésor de richesses morales, trésor invisible et précieux qu'elle lègue à ses descendants »¹. Conséquemment, il serait vain et erroné de tenter d'élaborer une constitution idéale dans l'abstrait.

Toute constitution, même la plus parfaite, repose sur le développement graduel des rapports et des institutions déterminés en partie par la nature, et en partie par l'entendement et le vouloir humains. Chaque génération pose les fondements de ce que fera la prochaine, et la suivante ne peut construire que sur ce que les précédents ont fait. Il en découle l'impossibilité d'un projet de la meilleure constitution, qui conviendrait à tous les peuples. [...] Juger de la valeur d'une constitution selon l'idéal n'est pas possible, car les conditions dans lesquelles vit un peuple

contemporains, Paris : M. Didier. Cité dans : Ferry, Luc. 2006. *Kant : Une lecture des trois « Critiques »*, Paris : Grasset, p.330. Quant à la réception de la Révolution française en Allemagne, voir également : Droz, Jacques. 1949. *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris : PUF, 500 pages. Léon, Xavier. 1922. *Fichte et son temps*, Paris : A. Colin, tome I.

¹ Rehberg, August Wilhelm. 1813. *Ueber des Code Napoleon und dessen Einführung in Deutschland*, Hanovre p. 8, cité par Constant, Benjamin. 1986. *De l'esprit des conquêtes et de l'usurpation : dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, Paris : Flammarion, p.165.

déterminent la masse de sa population, sa position, ses occupations, ses besoins en général et relativement à la forme du gouvernement.¹

La Révolution française et, de manière générale, toute conception abstraite de la nation ou de la constitution ainsi que tout rationalisme juridico-politique, en étant fondés sur la raison plutôt que sur les faits, seraient donc voués à manquer le « monde réel »². Ainsi, l'idée des théoriciens révolutionnaires, que Rehberg qualifie d'ailleurs « d'esprits métaphysiques »³, selon laquelle la législation devrait être l'expression de la volonté générale et ne se fonder que sur des principes abstraits de la raison pour éviter qu'elle soit sujette à l'influence des passions ne pourrait qu'être insuffisante. Une telle législation serait apte à orienter, de manière générale, les législateurs, mais en aucun cas elle ne pourrait s'appliquer à des cas réels⁴. Contrairement aux principes géométriques ou aux règles arithmétiques qui se laissent facilement représenter, un système législatif composé de principes abstraits ne pourrait s'appliquer aux choses particulières de la vie quotidienne⁵.

La législation [selon les théoriciens révolutionnaires] doit être l'expression de la *Volonté générale*, uniquement de la volonté rationnelle de la nation contrairement aux décisions du moment, qui sont sujettes à l'influence des passions. Celle-là seulement, dit-on, a une force contraignante pour le peuple. [...] Cela serait parfait, s'il était seulement possible de penser une législation abstraite et en même temps suffisante. [...] C'est, par conséquent, une rêverie philosophique que de supposer qu'il est possible de projeter un système de principes abstraits qui, en tant que prescription, seraient suffisants pour l'administration d'un pays et n'auraient besoin que

¹ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, [53-54], p. 104.

² Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [106] p. 130.

³ Cette référence aux « esprits métaphysiques » est abondamment utilisée dans la « Troisième section : De la nouvelle constitution du royaume » des *Recherches sur la Révolution française*.

⁴ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [106], p. 129. Rehberg compare l'utilité de ces principes qu'il qualifie de métaphysiques à l'utilité de la poésie ou de la religion. Cette position de Rehberg se rapproche de celle du Justus Möser qui défendait, face aux partisans des Lumières, l'utilité des préjugés. Sur ce sujet, voir : Sosoe, Lukas. 1998. « Auguste Wilhelm Rehberg : L'homme et l'œuvre » dans Rehberg, August Wilhem. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, p.68.

⁵ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [106], p.130.

d'une application mécanique à des cas individuels, tout comme on applique les règles de l'arithmétique aux nombres. Les lois de la raison ne sont, en aucune façon, suffisantes pour donner lieu à une déduction des lois de la société civile.¹

Son argument contre l'édification d'un système politique et législatif sur la raison et l'abstraction repose sur l'idée selon laquelle il existerait nécessairement un écart irréductible entre la théorie et la pratique. Cet écart résulterait, d'une part, de la complexité du réel et, d'autre part, de la nature égoïste de l'homme. La complexité du réel rendrait inapplicable les principes abstraits issus la raison. Toutes tentatives de mise en pratique de tels principes engendreraient alors, au mieux, une déformation de la théorie ou, au pire, elles enclencheraient un processus de destruction de la réalité². D'autre part, cette distorsion entre la pratique et la théorie proviendrait également du fait que la nature de l'homme serait trop mauvaise et trop égoïste pour que l'idée pure du devoir (ou encore l'impératif catégorique de Kant) puisse s'appliquer sans déformation ni trahison à la réalité des désirs et des intérêts³. Cet écart entre la théorie et la pratique conduit Rehberg à conclure que même si les théories politiques peuvent être vraies dans l'abstrait elles peuvent en même temps (et quasi certainement) être fausses dans le concret.

¹ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [102, 104, 107 et 12], pp. 128-130 et p.84.

² Rehberg développe l'idée selon laquelle la liberté abstraite aurait une propension à la destruction de la réalité (due à la complexité de la réalité – donc à l'inapplicabilité d'une théorie universelle de la raison à la réalité) avant même que ne se déclenche la Terreur en France. En effet, son essai fut publié quelques mois avant le déclenchement de cette dernière.

³ Il ne faut toutefois pas croire que Rehberg conteste en bloc le concept kantien d'impératif catégorique. En effet, comme le souligne Renaut dans la préface, Rehberg récuse plutôt l'idée selon laquelle cet impératif – en tant que principe ultime de la moralité qui énoncerait les devoirs déterminés que les hommes concrets devraient s'imposer, et ce peu importe le contexte – pourrait être indépendant de toute expérience. C'est donc sa capacité de permettre une « détermination objective des actions humaines » que Rehberg remet en cause. « On peut bien, certes, vouloir édifier « un droit politique déduit directement de la loi fondamentale de la réalité », mais ce droit ne sera « applicable » qu'à des êtres qui seraient de pures libertés rationnelles, mais non pas à ceux « dont la libre activité de la raison est soumise dans toutes ses expressions aux lois de la nature » : or, c'est à ces êtres que devraient avoir affaire d'authentiques sciences morales et politiques, et il faut donc prendre au mot ce que Rousseau lui-même reconnaissait quand il convenait que son *Contrat social* [la démocratie] ne convenait en fait qu'à une « république de dieux ». Voir Renaut, Alain. 1998. « Préface » dans Rehberg, August Wilhem. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, p.14.

Ainsi le projet révolutionnaire, en déployant une liberté abstraite, en omettant de considérer la nature égoïste des hommes et en voulant déduire la pratique politique de la théorie en se basant sur le *Contrat social* de Rousseau ne peut que faire fausse route et conduire à instaurer un « système de dévastation universelle ». La distinction rousseauiste entre volonté générale et volonté de tous serait beaucoup trop subtile pour subir l'épreuve du réel¹ et la nature des hommes beaucoup trop mauvaise pour soutenir un tel système politique. L'application de tels principes abstraits fondés sur la raison déboucheraient donc à l'opposé du projet poursuivi par les partisans des Lumières, voire exactement à ce qu'ils ont tenté de proscrire, soit le règne des passions.

Ce phénomène est accentué par l'adoption de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen ainsi que par le principe d'égalité qui la sous-tend. En effet, Rehberg soutient que non seulement les droits de l'homme de la Déclaration française sont parfois faux², parfois en contradiction les uns avec les autres³ et, de manière

¹ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [122-123], p. 138.

² Par exemple, Rehberg s'attaque au premier paragraphe de la Déclaration qui pose l'égalité de tous les hommes. Cette assertion serait une « monstrueuse imposture » : « D'emblée, le premier paragraphe de cette Déclaration contient la plus monstrueuse imposture qui contredit la Constitution elle-même dans son ensemble. *Les hommes*, dit-on, *naissent libres et égaux en droits*. Ce n'est absolument pas vrai, dans aucun sens du terme. On voit bien d'où cette monstrueuse pensée découle. Les législateurs métaphysiques des Français ont pensé que tous les hommes sont égaux devant le juge, que les lois lient chacun de la même façon que l'autre et que, de cela, découle une égalité en droit en vertu de laquelle les droits de l'un sont aussi sacrés que ceux de tout autre. Mais alors, est-ce une égalité des DROITS? » [119]. Ainsi les constituants français auraient confondu deux catégories de droit, soit : les droits des citoyens et les droits de l'humanité [voir : 44, 50-51, 111 *sq.*]. Ce principe d'égalité flatte certainement le peuple [24, 172] mais, nous le verrons, il conduit au despotisme et crée de vains espoirs : « Ivre de cette déclaration [selon laquelle tous les citoyens sont égaux, également admissibles à toutes dignités, places, emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction, que celle de leurs vertus et de leurs talents], le pauvre citoyen se sent l'égal de tous dans le pays, pour découvrir par la suite que, pour la plupart des postes, on exige des qualifications qu'il ne possède pas. La déclaration soulève en lui des attentes et des espoirs vains. Cela ne se passe pas impunément » [124-125]. Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*

³ Rehberg pointe, entre autres, le deuxième article selon lequel « *Les distinctions sociales*, poursuit-on, *ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune* » Comment peut-on introduire le concept d'utilité commune dans un système fondé uniquement sur la stricte justice? « Ceci va précisément contre le système qui devrait être introduit. Selon celui-ci, le bien commun ne doit avoir aucune influence sur la Constitution ou sur les lois, mais il doit imposer à chacun la stricte justice. Néanmoins, que signifie ici

générale, inaptes à former la base d'une législation, mais ils conduiraient de surcroît – et à l'opposé de la volonté des Constituants – au despotisme.

Il explique d'abord que le principe d'égale dignité ne peut s'appliquer à tous de la même façon puisque les hommes du tiers-état, de la noblesse ou du clergé tirent des degrés variables de dignité de l'histoire de leurs ancêtres¹ et de la différence de leurs rôles sociaux². De plus, le principe d'égalité de tous a pour effet de subsumer les différences et les distinctions. Or, pour résumer l'idée qui sous-tend sa pensée, l'être humain ne serait véritablement homme que s'il a une histoire qui lui accorde une certaine distinction³. En faisant disparaître les distinctions, les révolutionnaires feraient disparaître l'histoire, les lignées (qui protègent les individus et confèrent de la stabilité à la société)⁴ et transformeraient la société en un agrégat « d'individus isolés, nés égaux entre eux, de la même façon qu'à sa naissance, la jeune bête d'un troupeau est en tout point parfaitement semblable à celles qui sont âgées et devient automatiquement leur égale quand elle grandit »⁵. Pour Rehberg, comme l'explique Sosoe, l'égale dignité isole les hommes, leur enlève leur histoire et les place au rang des bêtes :

Contrairement à l'être humain qui peut se distinguer dans et par l'histoire, une bête n'a pas d'histoire, elle n'a pas de tradition; donc elle est soumise à une égalité de naissance [...] En supprimant l'histoire, l'égalité de droit, les droits de l'homme [...] ravalent l'homme au rang de bête, l'isolent au lieu de l'intégrer dans une lignée, donc dans une société humaine. [...] Percevoir l'être humain en dehors d'une lignée, c'est le considérer comme

distinctions sociales? Il faut tout de même laisser à une personne ou à une assemblée de personnes l'appréciation de l'*utilité commune*. Mais si ce corps législatif trouvait nécessaire d'introduire dans le pays une aristocratie héréditaire, les hommes demeureraient-ils donc encore égaux comme on le disait au début? » Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [120], p.136-137.

¹ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [63], p.108-109.

² Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [187], p.170.

³ Sosoe, Lukas. 1998. *Op. cit.*, p.61.

⁴ Pour Rehberg la société est composée de lignées : « Elle [la société] ne se compose pas d'hommes isolés; elle se compose de lignées. Seule cette propriété confère de la stabilité à la société civile ». Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [65], p.109.

⁵ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [65], p.109.

une bête, le spolier de ce qui le rend homme, de son lieu historique qui seul peut lui conférer une distinction.¹

En considérant que la société se compose principalement de lignées et en distinguant l'homme du citoyen, Rehberg soutient qu'il serait dommageable pour l'humanité que de considérer également tout être humain et tout état (tiers-état, noblesse et clergé)². En effet, en extirpant les hommes de leur lignée et en les isolant de tout contexte social et les uns des autres, l'histoire – où l'humanité de chaque homme peut se faire – disparaît au profit d'une considération abstraite³ et chaque homme se retrouve seul face à l'État. C'est dans ce contexte que le despotisme peut se déployer de manière illimitée :

Avec le système des droits de l'homme et de l'égalité de ceux-ci, il faut d'abord associer le despotisme absolument illimité dans lequel tous les états sont égaux, et le souverain estime comme égaux les uns aux autres tous les habitants et les nouveaux-venus, car il les considère tous comme des bêtes de somme uniquement bons pour servir, qu'il peut utiliser à sa guise. C'est à cela que conduit inévitablement, tôt ou tard, le système philanthropique d'une société civile qui ne connaît pas d'institutions arbitraires [...].⁴

En cherchant à déduire la pratique de la théorie et, de surcroît, en égalisant tous les hommes et néantisant, par le fait même, l'histoire, « [...] le projet révolutionnaire qui prolongeait la vocation de l'*Aufklärung*, ne pouvait que se retourner en son contraire [...] »⁵. La distinction rousseauiste entre volonté de tous et volonté générale étant trop subtile (pour la pratique) et la nature des hommes trop mauvaise, le pouvoir politique ne peut que finir par être confié aux passions aveugles donnant alors naissance à un

¹ Sosoe, Lukas. 1998. *Op. cit.*, p.63.

² Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [183], p.168.

³ Sosoe, Lukas. 1998. *Op. cit.*, p.63.

⁴ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [69], p.111.

⁵ Renaut, Alain. 1998. « Préface » dans Rehberg, August Wilhem. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, p.17.

système où, à l'opposé du projet poursuivi par les partisans des Lumières, « [...] la constitution civile dépend de principes arbitrairement déterminés »¹.

L'originalité et l'importance de la position de Rehberg dans le débat allemand proviennent de cette mise en lumière d'une dialectique inscrite au sein même de la raison issue des Lumières – dialectique condamnant le rationalisme juridico-politique à laquelle répondront Kant et Fichte.

Devant cette impuissance de la raison à se faire pratique, devant les débordements suscités par l'édification d'un système qui, finalement, place la volonté de tous plutôt que la volonté générale au pouvoir, Rehberg conclut à l'indépassabilité d'une politique conservatrice et autoritaire². Politique autoritaire car la nature égoïste des hommes rend nécessaire l'imposition, par tous les moyens, du règne du droit. Et conservatrice parce que la politique doit abandonner l'idéal pour revenir au réel. C'est-à-dire qu'elle doit partir de l'empirie pour répondre aux exigences de la praxis plutôt que de déduire les principes politiques de la théorie pure. En effet, Rehberg soutient, à l'instar de Burke, que la politique, pour être en concordance avec le peuple où elle se déploie, pour conserver une certaine effectivité, doit se fonder sur « [...] l'observation de l'époque, des lieux, des relations sociales, historiques, morales du peuple »³. Ainsi, toujours en suivant l'argumentaire de Burke, Rehberg défend l'idée selon laquelle la politique doit plonger ses racines dans les valeurs, les traditions et l'histoire précise d'un peuple. « À l'idéal abstrait des droits de l'homme, il s'agira donc de préférer les valeurs de l'histoire et des traditions – bref, de conserver ce qui est plutôt que de le bouleverser au nom de ce qui doit être »⁴.

¹ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [73], p.113.

² Voir: Renault, Alain. 1998. *Op. cit.*, p.16.

³ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, [12], p.84.

⁴ Renault, Alain. 1998. *Op. cit.*, p.16.

L'histoire se retrouve au centre de la critique de Rehberg – une présence différente mais qui, tout comme le sera la théorie hégélienne, occupe une place centrale. Elle représente le premier principe de la vie politique. C'est en son nom qu'il rejette la primauté du rationalisme juridico-politique. Sans rejeter entièrement les principes juridico-politiques fondés sur la raison, puisque ces derniers peuvent être vrais en théorie et conservent alors une forme d'utilité qui se rapproche de celle de la poésie ou de la religion, il les considère inadaptés et même dangereux lorsqu'on les convoque dans la réalité pour s'occuper des affaires de la Cité¹. C'est-à-dire qu'une politique théorique douée d'une valeur abstraite peut s'avérer utile si les États et leurs gouvernements pratiquent d'abord et avant tout une politique « concrète » tirée de l'histoire (empirie, traditions, coutumes, etc.). L'écart entre la théorie et la pratique relève du dualisme entre l'histoire et la raison². C'est donc la conception historiciste de la société et de l'État de la pensée rehbergienne qui impose le primat du sensible sur l'intelligible et de l'empirie sur le rationnel. C'est également elle qui lui permet d'affirmer que tout en pouvant être vraies dans l'abstrait, les théories politiques sont fort probablement fausses, et conséquemment inadaptées, dans le monde concret. Finalement, c'est également sur l'historicisme, de la nature humaine cette fois-ci, et sur le concept d'histoire (en tant qu'élément constitutif de cette nature humaine) que Rehberg développe son concept d'humanité et rejette les droits de l'homme.

4.1.3) La pensée politique de Kant – sa défense des Lumières au lendemain de la Révolution française

Contrairement à Rousseau qui a inspiré et servi de légitimité aux révolutionnaires, Kant se retrouve à défendre l'*Aufklärung* au lendemain de la Révolution française et des dérives qui s'en sont suivies. Il s'est alors révélé être moins un défenseur de la

¹ Sosoe, Lukas. 1998. *Op. cit.*, p.68.

² Ce thème sera repris et largement développé par Hegel.

Révolution (contrairement à Fichte qui, par exemple, a non seulement soutenu le projet républicain des Français mais également le processus comme tel, soit la Révolution¹) qu'un défenseur des Lumières. En effet, tout en condamnant le processus révolutionnaire en tant que tel (ainsi que tout droit de résistance de manière générale) Kant a redéfendu le projet des Lumières. C'est-à-dire que tout en prenant la défense de la volonté républicaine des révolutionnaires français et en défendant certains résultats de cette Révolution, il condamne le processus révolutionnaire en tant que tel ainsi que tout droit de résistance de manière générale.

Peu importe si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vu s'effectuer de nos jours, réussit ou échoue, peut importe si elle accumule misère et atrocités au point qu'*un homme sensé* qui la referait dans l'espoir de la mener à bien, *ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix* – cette révolution, dis-je, trouve quand même dans les esprits de tous les spectateurs (qui ne sont pas eux-mêmes engagés dans ce jeu) une *sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme*, et dont la manifestation même comportait un danger; cette sympathie par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une *disposition morale du genre humain* [nous soulignons].²

Kant est donc à la fois défenseur et critique de la Révolution. S'il ne défend pas le processus révolutionnaire, il s'enthousiasme toutefois pour la disposition morale de l'espèce humaine qui s'y révèle. Son jugement négatif quant au « mouvement » de la Révolution est tout à fait conforme à la pensée politique de Kant. D'ailleurs Kant, face aux critiques des contre-révolutionnaires, défendra l'idée selon laquelle la liberté et l'ordre ne sont pas incompatibles plutôt que de tenter de défendre, comme le fera Fichte, la Révolution dans son entier, en y incluant son « processus », au nom d'une « vision morale du monde ». De manière générale Kant s'est toujours opposé au droit

¹ Fichte, Johann Gottlieb. 1974 [1793-94]. *Considérations destinées à rectifier les jugements publics sur la Révolution française*, Paris : Payot, 279 pages.

² Kant, Immanuel. 1990 [1798]. « Le conflit des facultés » dans *Opuscule sur l'histoire* Paris : Flammarion, § 6, p. 211.

de résister à l'autorité de l'État¹, et ce, même lorsque cette dernière est injuste ou oppressive puisque le droit de résistance ne peut devenir une maxime publique du contrat social sans saper l'institution même de la constitution politique. Si le pouvoir de l'État n'est pas irrésistible, la maxime (qui doit être universalisable) selon laquelle il serait possible de résister au pouvoir de l'État anéantirait du même coup toute constitution civile et, dès lors, « [...] supprimerait le seul état où les hommes peuvent être en possession de droits en général »², d'où le non sens selon l'interprétation kantienne d'un « droit » de résister. Par exemple, dans *Vers la paix perpétuelle* Kant écrit :

« En ce qui concerne le droit civique (*jus civitatis*), en l'occurrence le droit intérieur, se pose, pour lui, la question suivante, à laquelle beaucoup considèrent qu'il est difficile de répondre et que le principe transcendantal de la publicité résout très facilement : « la rébellion est-elle, pour le peuple, un moyen conforme au droit de se débarrasser du pouvoir oppressif d'un prétendu tyran (*non titulo, sed exercitio talis*)? » Les droits du peuple sont outragés et détrôner le tyran, ce n'est pas lui faire du tort; il n'y a sur ce point aucun doute. Il n'en reste pas moins que les sujets ont le plus grand tort de faire valoir leur droit de cette manière, et ils ne pourraient pas davantage se plaindre qu'un tort leur a été fait, s'ils avaient le dessous dans ce conflit et si, par la suite, il leur fallait pour cette raison endurer le châtement le plus sévère. [...] Si l'on veut décider par déduction dogmatique des principes du droit, seul le principe transcendantal de la publicité du droit public peut s'épargner cette prolixité. Avant d'instituer le contrat civique, le peuple, suivant ce principe, se demande s'il oserait rendre publique la maxime d'un projet de rébellion, si l'occasion s'en présentait. On voit bien que si on voulait, lors de la fondation d'une constitution politique, faire une condition du recours, dans certains cas, à la violence envers le chef suprême, le peuple devrait s'arroger une puissance conforme au droit du chef [Kant explique que ce dernier doit détenir le pouvoir suprême *irrésistible* pour être en mesure de protéger les membres du peuple, même les uns contre les autres – sous peine de ne plus être en droit de commander]. Dès lors celui-ci ne serait plus le chef

¹ Kant précise que le peuple détient des droits inaliénables envers le chef de l'État, mais ni le droit de contrainte ni celui de résistance n'en font partie. Voir : Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Théorie et pratique*, Paris : Hatier, II, §21, p.64.

² Kant, Immanuel. 1990. *Op. cit.*, §15, p.59.

suprême, ou bien si on estimait ces deux conditions nécessaires à l'institution de l'État, plus aucune institution ne serait possible, ce qui pourtant est le dessein du peuple. Que la rébellion soit un tort, se révèle en ceci que sa maxime, si elle *s'avouait publiquement*, rendrait impossible son propre dessein.¹

Dans son versant positif, Kant défend les résultats de la Révolution. C'est-à-dire que la preuve qu'il y perçoit de l'existence d'un humanisme où l'homme se révèle à lui-même dans la sphère politique permettant alors l'élaboration d'une constitution politique conforme à un droit l'enchanté. C'est l'humanisme politique dont témoigne la Révolution qui la fait directement appartenir au projet général de l'*Aufklärung* que défend Kant.

N'attendez pas que cet événement consiste en hauts gestes ou forfaits importants commis par les hommes, [...]. Il s'agit seulement de la manière de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* dans ce jeu de grandes révolutions et qui, même au prix du danger que pourrait leur attirer une telle partialité, manifeste néanmoins un intérêt universel, qui n'est cependant pas égoïste [...] démontrant ainsi (à cause de l'universalité) un caractère du genre humain dans sa totalité en même temps (à cause du désintéressement), un caractère moral de cette humanité, [...] caractère qui non seulement permet d'espérer le progrès, mais représente en lui-même un tel progrès dans la mesure où il est actuellement possible de l'atteindre. [...] Cette cause morale qui intervient est double : d'abord celle du *droit* qu'a un peuple de ne pas être empêché par d'autres puissances de se donner une constitution politique à son gré; deuxièmement c'est celle de la *fin* (qui est aussi un devoir) : seule en soi *conforme au droit* et moralement bonne la constitution d'un peuple qui est propre par sa nature à éviter selon des principes la guerre offensive; ce n'est peut-être que la constitution républicaine, théoriquement du moins – par suite à se placer dans les conditions qui écartent la guerre (source de tous les maux et de toute corruption des mœurs), et qui assurent de ce fait négativement le progrès du genre humain, malgré toute son infirmité, en lui garantissant que, du moins, il ne sera pas entravé dans son progrès.²

¹ Kant, Immanuel. 1991 [1795]. *Vers la paix perpétuelle*, Paris : GF Flammarion, VIII, 382, p.125 et 126. Cette citation résume la position kantienne quant au droit de résistance. Pour des explications plus approfondies voir : *Théorie et pratique*, Paris : Hatier, pp. 56-66.

² Kant, Immanuel. 1990 [1798]. *Le conflit des facultés*, Paris : Flammarion, § 6, p. 210-211-212.

Par son appui aux résultats de la Révolution française, par ses réponses et critiques aux opposants de la Révolution française, Kant défend en fait, comme lors de la querelle du panthéisme, l'ensemble de l'*Aufklärung*. C'est-à-dire que Kant choisit de juger la Révolution française, non point comme un fait historique ni comme l'expression de données sociologiques, mais bien comme source de structures juridiques¹. C'est, encore une fois, une défense de la raison et de la liberté comprise comme subjectivité que Kant défend².

¹ Kant, en prenant la défense de la volonté républicaine des révolutionnaires français tout en condamnant la révolution et l'idée de droit de résistance n'opère pas un choix à la faveur de la théorie aux dépens de la pratique. Pour Kant, les progrès du droit ne peuvent légitimement se faire aux dépens du droit. L'idée d'un droit de résistance est une « absurdité juridique » pour Kant puisqu'il mènerait nécessairement à un retour à l'état de nature, soit à l'état où il n'y a aucune garantie du moindre droit. Voilà pourquoi ce droit de résistance, en finissant par abolir tout droit, est une contradiction. Il demeure toutefois possible, dans la pratique, de faire progresser le droit, mais la mise en œuvre de ces progrès doit se faire, non par des révolutions, mais bien par des réformes. D'ailleurs la condamnation de Kant à l'égard du processus révolutionnaire français ne débute qu'avec le procès et la mort du roi. Tout ce qui s'est passé avant, soit la formation des États généraux (convoqués par le roi), sa transformation en Assemblée constituante et la réorganisation des pouvoirs qui s'en est suivie procédait légitimement vers l'instauration d'un État républicain. En effet, en convoquant les États généraux, même si ce n'était que pour assainir les finances de la nation, le roi a lui-même mis fin à son pouvoir et l'Assemblée a gagné le droit de modifier la constitution : « Il [le roi] n'était rien d'autre que représentant, lieutenant, avec lequel le peuple n'a pas fait de contrat, mais à qui il a simplement confié la charge de représenter ses droits. Aussi longtemps que le roi joue ce rôle, il peut s'opposer à tous les mouvements du peuple, animé de l'intention de se faire constituant. Mais les a-t-il une fois convoqués et se sont-ils faits constituants, son autorité n'est pas seulement suspendue, mais elle peut même cesser, comme le crédit de tout représentant quand celui dont il tient l'autorité est lui-même présent. » (Kant, *Réflexion* 8048). « Parce qu'il [le roi] représente le tout, il s'annihile quand il fait comparaître ce tout, dont il n'est pas une partie [contrairement au roi d'Angleterre], mais seulement le représentant. S'il en était une partie [comme le roi d'Angleterre], le tout ne pourrait jamais sans son consentement prendre corps et une volonté générale ne pourrait jamais en naître qui possédât la toute-puissance législative » (Kant *Réflexion* 8055). Ainsi, de la convocation des États généraux par Louis XVI et jusqu'à sa déposition, la marche vers une constitution républicaine procédait par une succession de réformes, c'est ce qui fait dire à Alain Renaut, en accord avec Jean-Marie Beyssade, que « [...] pour toute cette séquence, Kant ait pu approuver non seulement ses acquis (à commencer par la Déclaration des droits de l'homme), mais aussi – ce qu'on n'a jamais observé suffisamment – sa *forme*, puisqu'en fait la Révolution, à ses yeux, n'avait pas encore eu lieu : sa condamnation du processus révolutionnaire comme tel vise en fait, me semble-t-il, essentiellement ce qui commence avec le procès et la mort du roi » (Renaut, p.390). Voir : Renaut, Alain. 1994. « Notes », dans *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Paris : Flammarion, note 93, pp.388-390. Voir également : Beyssade, Jean-Marie. 1993. « République et régicide chez Kant », dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, 87e année de parution, 1ere séance (28 novembre).

² Les biographes de Kant rapportent que ce dernier, après l'espérance qu'avait fait naître cet événement, fut grandement bouleversé – « [...] au point de renoncer, en apprenant la prise de la Bastille, à sa promenade quotidienne. [...] Un fait est certain : après un silence de quatre années, Kant s'engagea dans le tourbillon des controverses qui agitaient les esprits autour du fait révolutionnaire. [...] Il

Ainsi, après *Qu'est-ce que les Lumières?* et, après sa défense de la raison dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* lors de la querelle du panthéisme, Kant entreprend, au lendemain de la Révolution, une défense de ses résultats – en tant que défense des Lumières. Il développe alors trois arguments majeurs en réponse aux principales critiques des contre-révolutionnaires.

D'abord, avec « Sur l'expression courante : c'est bon en théorie, mais non en pratique »¹ [1793], Kant s'oppose à l'idée (notamment de Rehberg et de Burke) selon laquelle il existerait nécessairement un écart entre la théorie et la pratique et, conséquemment, qu'il faudrait se rabattre sur une politique conservatrice et autoritaire où seule l'empirie dominerait (en opposition à la raison). Il entreprend alors une défense de la raison en général, raison qui constitue l'expérience elle-même et qui dirige l'expérimentation selon des principes *a priori*. Il y récuse l'empirisme selon lequel la vérité ne pourrait provenir que des sens et il prend la défense de la raison et de la pensée en tant que principes de l'action humaine; c'est-à-dire en tant qu'elles sont la liberté même.

Ensuite, il définit et défend les principes d'une constitution républicaine où la liberté et l'ordre sont compatibles et où le politique trouve sa place entre le droit et l'histoire. Définition qui sera reprise et affinée dans *Doctrine du droit*, première partie de la *Métaphysique des mœurs* [1796] et *Vers la paix perpétuelle* [1795].

Finalement, en réponse aux critiques réactionnaires de Rousseau, qui reprennent à leur compte l'idée selon laquelle seul un peuple de dieux pourrait se gouverner

s'efforce de jeter quelque lumière sur la déchirure qui, ayant opposé la théorie du contrat social développée dans le sillage des idées de Rousseau et la praxis révolutionnaire qui a conduit à la Terreur, ébranle justement l'optimisme juridique qui accompagnait sa vision de l'histoire ». Goyard-Fabre. Simone. 1983. *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa : Presse de l'Université d'Ottawa, p. 234.

¹ Cet article fut d'abord publié en 1793. Nous le retrouvons aujourd'hui sous le titre *Théorie et pratique*.

démocratiquement¹, Kant développe une philosophie de l'histoire où la croyance en l'idée de progrès ne repose pas sur la bonne volonté des hommes ni sur leur moralité, mais où, en se basant sur le droit, elle peut même résulter du conflit des penchants égoïstes. Kant rend ainsi possible l'édification d'une constitution républicaine, même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils soient dotés de raison)².

4.1.3.1) Théorie et pratique

Kant commence donc par répondre aux contre-révolutionnaires qui considèrent que le projet républicain de liberté et d'égalité des Français est irréaliste, en marge du réel et, conséquemment, inadapté pour orienter et gérer la constitution d'une société et les affaires de l'État. À cette critique selon laquelle certaines choses pourraient être bonnes en théorie mais non en pratique, Kant répond que lorsqu'une théorie a peu de valeur pour la pratique cela signifie non pas qu'il faille l'abandonner, mais plutôt qu'il faille la compléter avec une autre théorie. Pour comprendre ou pour avoir prise sur le réel, il ne faut donc pas délaisser la théorie, mais au contraire, il en faut plus³. Pour soutenir cet argument Kant donne l'exemple du tracé d'un projectile. Pour que la théorie s'accorde avec la pratique, il est nécessaire que cette dernière comprenne la théorie des frottements *et* celle de la résistance de l'air⁴. Il en va de même pour la philosophie ou tout autre domaine pour lequel les objets ne sont représentés que par des concepts, tel

¹ Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Du contrat social*, Paris : Flammarion, p.107 (Livre III, Chap IV).

² Kant, Immanuel. 1991 [1795]. *Vers la paix perpétuelle*, Paris : Flammarion, p.105 (A.K., VIII, 366)

³ Kant précise qu'il existe un intermédiaire entre la théorie et la pratique qui est la faculté de juger. Cette dernière est « [...] la faculté de *subsumer* sous des règles, c'est-à-dire discerner si quelque chose rentre ou non sous une règle donnée (*casus datae legis*). [...] si l'entendement est capable d'apprendre et de s'équiper au moyen de règles, la faculté de juger est un talent particulier, qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé. Aussi la faculté de juger est-elle la marque spécifique de ce qu'on nomme le bon sens [...]. » (*Critique de la raison pure*, p.187). Sans cette faculté, un théoricien ne pourra jamais devenir un praticien et, dans ce type de cas, il ne faut pas conclure qu'il existerait un irréductible écart entre la théorie et la pratique, mais plutôt que le théoricien manque tout simplement de jugement. Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Théorie et pratique*, Paris : Hatier, I, §2, p.28.

⁴ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Théorie et pratique*, Paris : Hatier, I, §3, p.29-30.

qu'une théorie fondée sur le concept de devoir, sur l'idéal de justice, l'Idée de droit ou l'Idée républicaine. C'est-à-dire que ce n'est pas parce qu'une théorie n'a pas d'objets de l'intuition qu'elle devient nécessairement un idéal vide qui ne trouverait aucun usage dans la pratique. Kant entreprend donc de démontrer le rapport de la théorie avec la pratique dans la morale, dans la politique et du point de vue cosmopolitique.

Du point de vue de la morale

Pour Kant, agir moralement consiste à avoir comme principe d'action la seule obéissance au commandement énoncé par la raison et non par un intérêt ou une inclination¹. Agir par devoir signifie alors agir selon des maximes rendant possible une législation universelle qui viendra limiter la volonté. Ce n'est d'ailleurs que par son caractère d'universalité qu'une loi est une loi. Il y a donc moralité quand la forme (de loi universelle de la maxime), et non un objet ou une fin particulière, détermine la volonté. Ou encore, pour le formuler autrement, lorsque la poursuite d'une fin est subordonnée au respect du devoir, à la reconnaissance et au respect de la loi. C'est alors la raison, et non les inclinations, qui est le principe de l'action.

Ainsi, les insinuations selon lesquelles une théorie fondée sur le concept de devoir pourrait être juste en théorie mais ne vaudrait rien dans la pratique – sous prétexte que la nature humaine serait trop vile ou, comme le soutient M. Garve, qu'il serait trop difficile, dans un contexte précis, d'être certain d'avoir écarté toutes fins et désirs afin d'agir par devoir de manière complètement désintéressée (volonté limitée par la forme et non la matière) – causent, d'une part, la ruine de la moralité et, d'autre part, s'attaquent à la raison en tant que principe de l'action humaine et nient, du même coup, la liberté humaine.

¹ Kant, Immanuel. 1988 [1785]. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris : Éditions Bordas, 191 pages.

Kant s'oppose à ces affirmations en insistant sur le fait que non seulement le concept de devoir serait plus appréhendable pour chacun dans n'importe quel cas concret que n'importe quel autre motif, mais qu'en plus, il serait plus efficace. De surcroît, ce type d'affirmation contredirait l'expérience.

Le concept du devoir dans toute sa pureté n'est pas seulement, sans comparaison aucune, plus simple, plus clair, plus saisissable et plus naturel pour chacun dans l'usage pratique, que tout motif tiré du bonheur ou confondu avec lui et sa prise en considération (ce qui exige toujours beaucoup d'art et de réflexion); mais même au jugement de la raison humaine la plus commune, pourvu seulement qu'il lui soit proposé, qu'il le soit à la volonté, et cela, séparé de cet autre motif, ou, mieux, en lutte avec lui, il est beaucoup *plus puissant*, plus pressant et plus prometteur de succès que tous les motifs empruntés au précédent principe égoïste.¹

Pour étayer ses arguments, Kant utilise l'exemple concret d'un homme qui a en ses mains un bien confié par autrui. Le propriétaire de ce bien meurt et ses héritiers ne savent et ne peuvent rien savoir de ce dépôt. Kant demande alors s'il est permis de conserver ce bien. Si l'on se base sur le concept de devoir, il devient évident que la réponse est non.

Exposer ce cas même à un enfant de huit ou neuf ans. [...] Demandez alors si dans de telles circonstances on peut regarder comme permis de détourner ce dépôt dans son propre intérêt. Sans aucun doute celui que vous interrogerez répondra : non! [...] *cela est injuste*; c'est-à-dire cela est contraire au devoir. Rien n'est plus clair que cela; [...].²

Il explique que si la volonté se détermine sur une autre maxime, comme celle du bonheur ou de l'intérêt particulier, la réponse n'est pas aussi aisée puisqu'elle vise une fin et que cette dernière n'est pas facile à prévoir. Si l'homme remet le bien aux héritiers, il recevra peut-être une récompense, mais peut-être pas. S'il le conserve, il

¹ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, §15, pp.41-43.

² *Ibid*

pourrait améliorer sa situation, mais, en même temps, cette amélioration pourrait attirer des soupçons et il pourrait perdre sa réputation.

Quand donc la volonté se détermine d'après la maxime du bonheur, elle hésite entre ses mobiles sur ce qu'elle doit décider; car elle regarde au succès et il est fort incertain; on a besoin d'une bonne tête pour sortir de l'embarras des raisons opposées et ne pas se tromper dans ses comptes. Si, au contraire, la volonté se demande ce qu'est ici le devoir, elle n'est pas du tout embarrassée pour se répondre à elle-même, mais elle est sur-le-champ certaine de ce qu'elle a à faire.¹

Finalement, à ceux qui se basent sur l'histoire pour soutenir que, dans l'univers de la morale, ce qui est juste en théorie ne l'est pas en pratique, Kant répond, d'une part, que c'est contraire à l'expérience (l'expérience intime) :

Dire comme M. Garve que ces distinctions (qui ne sont pas [...] aussi subtiles qu'il le pense, mais qui sont inscrites dans l'âme humaine avec les caractères les plus gros et les plus lisibles) *s'effacent entièrement quand on en vient à l'action*, c'est contredire l'expérience. Je ne parle pas de l'expérience que nous offre *l'histoire* des maximes dérivées de l'un ou de l'autre principe, car elle prouve malheureusement que la plupart découle de l'égoïsme, mais de cette expérience, qui ne peut être qu'interne, qu'aucune Idée n'élève plus l'âme humaine [...], que celle d'une pure intention morale honorant le devoir par-dessus tout [...] (l'homme, on est fondé à l'admettre, en étant capable). Que l'homme ait conscience qu'il le peut parce qu'il le doit, cela ouvre en lui un abîme de dispositions divines qui lui fait éprouver une sorte de frisson sacré devant la grandeur et la sublimité de sa véritable destination.²

D'autre part, si l'on ne retrouve pas cette expérience dans l'histoire, c'est non pas parce que l'homme n'en est pas capable, mais bien parce qu'on en a pas fait les préceptes de l'éducation :

¹ *Ibid*

² Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, § 16, pp.43-44.

Et si l'on rendait plus souvent l'homme attentif, si plus souvent on l'habitait à dépouiller entièrement la vertu de tout le riche butin des avantages qu'elles peut obtenir par l'observation du devoir et à se la représenter dans toute sa pureté; si c'était un principe dont on fit constamment usage dans les enseignements privés et publics [...], la moralité des hommes s'en trouverait beaucoup mieux. Si jusqu'à présent l'expérience de l'histoire n'a pas encore voulu prouver le succès des doctrines enseignant la vertu, la faute en vient justement de ce qu'on a faussement supposé que le mobile tiré de l'Idée du devoir en lui-même est beaucoup trop subtil pour l'entendement commun [...].¹

Affirmer que l'Idée de devoir, quoique belle en théorie, est irréalisable dans la pratique, participe donc non seulement à saper la moralité, mais également à nier la liberté puisqu'alors tout repose sur la nature et l'inclination². Ne pas reconnaître comme possible ce que le devoir exige signifie d'une part, la disparition de l'obligation puisqu'à l'impossible nul n'est tenu (ruine de la moralité). Et, d'autre part, c'est croire que la nature des choses hors de nous et en nous (la nature humaine) s'oppose à la réalisation de ce que la raison exige³; c'est donc nier la raison et la liberté de l'homme.

Kant conclut alors cette section en soutenant qu'il est alors « clairement prouvé que tout ce qui, dans la morale, est juste pour la théorie, doit aussi valoir pour la pratique » et qu'en sa « qualité d'homme, en tant qu'être soumis par sa propre raison à certains devoirs, chacun est un *homme pratique* ».⁴ La philosophie pratique de Kant, fondée sur le concept de devoir, est d'ailleurs déjà une pratique en tant que théorie, car, comme le souligne Heiner F. Klemme, « l'impératif catégorique détermine la raison pratique de manière immédiate et objective »⁵. Ainsi, une théorie qui repose sur le concept de

¹ *Ibid*

² *Ibid*

³ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, p.8.

⁴ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, § 17, pp.44-45.

⁵ Klemme, Heiner F. 1996. « La pratique de la moralité. Le lien entre théorie et pratique dans la philosophie pratique kantienne », dans *Revue germanique internationale*, no 6, p.145.

devoir « ne peut pas être chimérique ; la théorie de la moralité est en même temps sa propre pratique »¹.

Du point de vue politique

Du point de vue politique, c'est-à-dire du rapport entre la théorie et la pratique dans la politique, Kant s'oppose aux contre-révolutionnaires et à leurs « politiques réalistes ». Il soutient, d'une part, que les prétendues politiques réalistes ne sont qu'une illusion et, de surcroît, qu'elles représentent le plus grand obstacle à la réalisation du droit – et, en ce sens, à la formation de toute communauté politique. En ne correspondant qu'à un art de gouverner les hommes par leurs passions, les politiques réalistes ne s'adresseraient qu'aux appétits les plus bas des hommes, qu'à leurs mobiles égoïstes plutôt qu'à leur raison, les transformant ainsi en esclaves plutôt qu'en hommes libres dotés de raison. Il soutient alors que non seulement la liberté et l'ordre sont compatibles, mais également que seule la liberté peut servir de fondement à une véritable autorité politique. La liberté, l'Idéal de justice et l'Idée du droit (tous contenus dans l'Idée républicaine que développera Kant) ne sont pas irréalistes (que des idées belles en théorie), au contraire, ils sont les seuls à pouvoir former un État et un peuple, plutôt qu'un agrégat d'individus dirigé par un despote de manière potentiellement temporaire (temporaire puisque, faute de droit, toutes révoltes (incluant celles faites au nom d'intérêts particuliers) seraient légitimes). Les idéaux de liberté, de justice et d'égalité ne sont donc pas que de belles idées théoriques ne valant rien pour la pratique. Au contraire, réunis sous l'Idée républicaine, ils sont les seuls fondements possibles d'une pratique politique efficace qui réalise la réalité de la société et son unité.

¹ *Ibid*

4.1.3.2) Compatibilité entre la liberté et l'ordre

C'est à travers sa définition et sa défense de l'Idée républicaine, qui seule peut servir de principe à la politique, que Kant montre que la liberté, l'égalité et l'ordre (l'obéissance) ne sont pas incompatibles. Plus précisément, c'est par son concept de citoyenneté que Kant réalise la synthèse entre l'homme libre et le sujet soumis aux lois et, du même coup, qu'il unifie l'ordre à la liberté et l'égalité.

D'abord, pour Kant la république correspond à une Idée pure de la raison; elle ne se rapporte à aucune forme précise de l'État (telle que la démocratie, l'aristocratie ou l'autocratie). C'est à la manière dont l'État fait usage de sa souveraine puissance qu'elle renvoie. Le gouvernement peut alors être soit despotique – lorsque la manière de gouverner ne dépend que de la volonté particulière d'un homme ou d'un groupe d'hommes – soit républicain – lorsque les lois émanent de la volonté universellement unifiée d'un peuple.

On peut diviser les formes d'un État (*civitas*) soit selon la différence des personnes qui détiennent le pouvoir suprême de l'État, soit selon la *manière*, quelle qu'elle soit, dont le chef gouverne le peuple; la première s'appelle proprement la forme de *domination* (*forma imperii*) et il n'y a que trois qui soient possibles : ou bien en effet *un seul*, ou bien *quelques uns* liés entre eux ou bien *tous* ceux qui ensemble constituent la société civile détiennent le pouvoir souverain (*autocratie*, *aristocratie* et *démocratie*; pouvoir du prince, pouvoir de la noblesse et pouvoir du peuple); le deuxième est la forme de gouvernement (*forma regiminis*) et concerne la manière fondée sur la constitution (l'acte de la volonté *universelle* par laquelle la foule devient peuple) dont l'État fait usage de sa pleine puissance. Sous ce rapport elle est soit *républicaine* soit *despotique*. Le *républicanisme* est le principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (le gouvernement) et du pouvoir législatif; le *despotisme* est le principe selon lequel l'État met à exécution de son propre chef les lois qu'il a lui-même faites, par suite c'est la volonté publique maniée par le chef d'État comme si c'était sa volonté privée.¹

¹ Kant, Immanuel. 1991 [1795]. *Op. cit.*, pp.86-87 (AK VIII, 352).

Est républicaine la manière de gouverner qui suppose la séparation des pouvoirs et qui repose sur la constitution, c'est-à-dire sur la volonté de tous unifiée. L'État en général, c'est-à-dire l'Idée de l'État (« [...] tel qu'il doit être selon de purs principes du droit, laquelle Idée sert de norme pour toute réunion effective en vue de constituer une république »¹) doit donc contenir trois pouvoirs distincts, soit le législatif, l'exécutif et le judiciaire. L'exécutif et le judiciaire doivent être soumis au pouvoir législatif, pouvoir qui correspond à l'expression de la volonté unifiée du peuple.

Tout État contient en soi *trois pouvoirs*, c'est-à-dire la volonté universellement unifiée en une triple personne (*trias politica*) : le *pouvoir souverain* (souveraineté) en la personne du législateur, le *pouvoir exécutif* en la personne de gouvernement (en conformité avec la loi) et le *pouvoir judiciaire* (en tant que capacité d'attribuer à chacun ce qui est sien d'après la loi) en la personne du juge. [...] Le pouvoir législatif ne peut revenir qu'à la volonté unifiée du peuple. Car, dans la mesure où c'est d'elle que tout droit doit procéder, il faut que ce pouvoir ne puisse par sa loi porter tort absolument à personne. [...] Seule la volonté concordante et unifiée de tous, en tant que chacun décide la même chose pour tous et tous la même chose pour chacun, par conséquent seule la volonté universellement unifiée du peuple peut donc être législative.²

Or l'état d'une volonté effectivement unifiée de manière universelle en vue de légiférer est l'état civil, qui lui-même résulte de la représentation que se fait la raison de l'union des hommes en un corps commun par la fiction du contrat social.

Il y a donc ici un *contrat originaire*, seul fondement possible parmi les hommes d'une constitution civile et donc entièrement juridique, et de l'institution d'un corps commun. Seulement ce contrat (nommé *contractus originarius* ou *pactum sociale*), comme coalition de toutes les volontés particulières et privées d'un peuple en une volonté commune et publique (visant une législation purement juridique), il n'est nullement nécessaire de

¹ Kant, Immanuel. 1994 [1796] *Doctrine du droit*, Paris : GF-Flammarion, §45, p.128

² Kant, Immanuel. 1994 [1796] *Op. cit.*, §45- §46, pp.128-129.

le supposer comme un *fait* (et ce n'est même pas possible), [...] C'est au contraire une *simple Idée* de la raison, mais avec une réalité (pratique) incontestable : à savoir qu'elle oblige tout législateur à édicter ses lois de telle sorte qu'elles puissent émaner de la volonté unie de tout un peuple, et qu'elle considère tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru par son suffrage à former une telle volonté. Car c'est la pierre de touche de la conformité au droit de toute loi publique. Si en effet la loi est d'une telle nature qu'il soit *impossible* d'admettre que tout un peuple *puisse* lui donner son accord [...] elle n'est pas juste.¹

La fiction du contrat originaire permet donc de penser l'union des hommes et de leurs volontés particulières en une volonté commune publique. C'est un contrat qui établit une constitution civile et il est « d'une espèce si particulière » qu'il se distingue de tout autre type de contrat. En effet, il ne correspond pas à une union d'individus en vue d'une fin commune particulière (comme dans les contrats d'affaires), mais plutôt à un contrat qui vise l'union des individus pour former une société.

L'union d'un certain nombre d'hommes en vue d'une quelconque fin (commune, que tous se proposent) se rencontre dans tous les contrats d'affaires; mais une union qui soit en elle-même une fin (que chacun *doive se proposer*) et qui par conséquent soit un devoir inconditionné et premier dans tous les rapports extérieurs des hommes en général qui ne peuvent pas ne pas exercer les uns sur les autres une influence réciproque : on ne peut rencontrer une telle union dans une société que dans la mesure où elle se trouve dans l'état civil, c'est-à-dire constitue un corps commun. Or, la fin qui dans ce rapport extérieur est en soi-même un devoir et même la condition formelle suprême de tous les autres devoirs extérieurs, est le droit des hommes *sous des lois de contrainte publique*.²

Il en découle deux autres constats. D'abord, non seulement la République n'est pas une donnée de l'expérience mais une Idée de la raison, mais cette dernière se déduit *a priori* de ce qu'il définit comme étant « un devoir inconditionné et premier », soit celui de

¹ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, p.56.

² Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, p.47.

quitter l'état de nature (et l'état social¹), où toutes les violences sont permises, pour entrer dans l'état civil.

[...] il est inscrit pourtant *a priori* dans l'Idée de la raison qui correspond à un tel état (non juridique) qu'avant la mise en place d'un état publiquement légal, des hommes, des peuples, des États isolés ne peuvent jamais être garantis les uns vis-à-vis des autres contre la violence, [...]. Il faut sortir de l'état de nature, où chacun n'en fait qu'à sa tête et s'unir à tous les autres (avec lesquels il ne peut éviter de s'engager dans des relations réciproques), pour se soumettre à la contrainte publique de lois extérieures [...], bref : il doit avant tout entrer dans un état civil.²

De la même manière qu'il est du devoir fondamental de l'homme de cultiver ses capacités propres afin de promouvoir les fins que « la raison met de l'avant »³, au niveau politique, la raison, par un impératif catégorique, prescrit d'entrer dans un état civil sous l'unité rationnelle d'une constitution – où est définie légalement et garantie la propriété de chacun grâce à une puissance extérieure suffisamment forte. En ce sens, comme le souligne Françoise Proust, « le "vouloir la loi" n'est que la traduction politique de la maxime philosophique des Lumières : "penser par soi-même selon la saine raison" »⁴.

Ensuite, cette idée du pacte social implique que c'est le droit et non le bonheur qui représente le principe suprême à partir duquel toutes les maximes qui concernent le corps commun peuvent découler :

¹ Pour Kant (en opposition avec Achenwall), l'état qui s'oppose à l'état de nature n'est pas l'état social (car il existe des sociétés naturelles), mais bien l'état civil, seul état du droit public pour lequel la société est soumise à une justice distributive. Voir : Kant, Immanuel. 1994 [1796]. *Op. cit.*, § 41, p.120.

² Kant, Immanuel. 1994 [1796] *Op. cit.*, § 44, pp.126-127.

³ Kant, Immanuel. 1991 [1784]. *Qu'est-ce que les Lumières?* Paris : Flammarion, p.49.

⁴ Proust, Françoise. 1991. « Introduction », dans Kant, Immanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Paris : GF Flammarion, p. 17.

Quand il s'agit du bonheur, aucun principe universellement valable ne peut être donné pour loi. Car aussi bien les circonstances que les opinions fort contraires et en outre toujours changeantes, où chacun place son bonheur (mais personne ne peut lui prescrire où il doit le placer), rendent impossible qu'il y ait un principe stable et propre à lui seul à servir de principe à la législation.¹

Prendre le bonheur comme maxime équivaldrait à baser son jugement sur une fin empirique (ce qui n'est pas facile à prévoir) plutôt que sur la raison pure, légiférant *a priori*. Il serait également impossible d'unifier la volonté de manière universelle en vue de légiférer puisque « au sujet de ces fins et des choses où chacun veut les placer, les hommes pensent très diversement, de telle sorte que leur volonté ne peut pas être ramenée à un principe commun ni par conséquent à une loi extérieure qui s'accorde avec la liberté de chacun. »². Ainsi un gouvernement qui poursuivrait le bonheur de ses sujets serait, en fait, despotique.

Un gouvernement fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, semblable à celle d'un père envers ses enfants, c'est-à-dire un gouvernement paternel, où donc les sujets [...] sont réduits au rôle simplement passif d'attendre du seul jugement du chef de l'État qu'il décide comment ils doivent être heureux, et de sa seule bonté qu'il veuille bien s'occuper de leur bonheur : un tel gouvernement est le plus grand *despotisme* qu'on puisse concevoir (constitution supprimant toute liberté des sujets qui par suite n'ont absolument plus aucun droit).³

Au contraire du principe du bonheur, en se fondant sur le principe du droit, l'idée du contrat originaire agit alors en étalon infaillible lorsque le législateur veut édicter des lois – pour être juste et conforme au droit, il faut que la loi soit édictée de telle sorte que le peuple entier donnerait ou pourrait donner son accord. En tant que principe

¹ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, pp.57-58.

² Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, p. 47.

³ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, p. 49.

rationnel, l'idée du contrat social permet d'évaluer et de juger toute constitution juridique et publique¹.

Ainsi, chez Kant, l'idée de contrat originaire ne correspond donc pas à un artifice qui permettrait d'expliquer la formation de l'État et l'institution de la société politique. Elle a plutôt la valeur d'une norme qui guide vers l'unification d'une République. En jouant un rôle d'étalon, l'idée de contrat social permet alors de fournir un fondement normatif et légitimant à la société civile.² C'est donc par l'idée de pacte social, qui n'est qu'une représentation que la raison se donne d'une association (qui ne correspond pas à un agrégat d'individus, mais bien à la formation d'une association d'hommes sous une Idée de la raison qui permet de former le peuple), qu'il est possible de penser l'union des hommes en une volonté commune ou une chose publique. C'est cette idée qui permet de penser, juger et mettre en œuvre la politique. L'exigence républicaine, selon laquelle ce à quoi il est impossible que l'ensemble du peuple puisse donner son accord est injuste, permet de fonder les décisions politiques et, en ce sens, correspond à l'universalité pratique rapportée à la politique.

Les principes qui rendent possible l'institution d'un État conformément aux purs principes rationnels du droit extérieur des hommes en général³, soit les principes sur lesquels l'état civil (considéré en tant qu'état juridique) est fondé *a priori*, sont les suivants : « 1. La *liberté* de chaque membre de la société, comme *homme*. 2. L'*égalité* de chacun d'eux avec tout autre, comme *sujet*. 3. L'*indépendance* de chaque membre de corps commun, comme *citoyen* »⁴.

¹ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, p. 63.

² Goyard-Fabre, Simone. 2005. « Les fondements rationnels du droit politique chez Hobbes et Kant », dans Foisneau, Luc et Denis Thouard, *De la violence à la politique : Kant et Hobbes*, Paris : J. Vrin, pp.167, 173.

³ Kant, Immanuel. 1990 [1793]. *Op. cit.*, p.48.

⁴ *Ibid.*

La liberté des hommes est l'idée selon laquelle il est permis à chacun de chercher le bonheur par le chemin qui lui semble bon (tant que cela ne nuit pas à la liberté des autres)¹. Avec ce principe de la liberté de l'homme, Kant réfute toutes théories où l'ordre primerait sur la liberté; il refuse l'autorité despotique d'un gouvernement qui viserait, comme chez Hobbes par exemple, le bonheur de ses sujets.

Le principe de l'égalité des sujets correspond à l'égale soumission au droit de contrainte, excluant alors d'emblée l'existence politique ou juridique de privilèges². Afin de faire la synthèse entre cette liberté des hommes et leur égale soumission en tant que sujets³ ou, pour le formuler autrement, entre l'expression de la liberté du pouvoir législatif et la contrainte des pouvoirs exécutif et judiciaire (pouvoirs qui doivent répondre à une exigence d'ordre)⁴, Kant développe un troisième terme, celui de la citoyenneté.

La citoyenneté est pensée en termes d'indépendance et de co-législation⁵. Chez Kant, reprenant la théorie rousseauiste de la loi, le citoyen accède à son autonomie lorsqu'il se soumet à l'autorité (ordre) qu'il s'est lui-même donné (liberté) par l'intermédiaire de la volonté unifiée du peuple⁶. Comme le résume Simone Goyard-Fabre :

Dès lors, il apparaît que l'idée de citoyenneté correspond expressément à la synthèse de la liberté et de l'ordre; plus précisément, s'opère en elle, « formellement », la synthèse de la liberté de chacun comme homme et de l'égalité de tous comme sujets⁷. Dans le rapport de la souveraineté législatrice à la citoyenneté, chacun, égal à tout autre, accède à son autonomie. [...] sous la loi qui émane de « la volonté collective du peuple »,

¹ *Ibid.*

² Kant, Immanuel. 1990 [1793]. *Op. cit.*, pp.49-52.

³ Ferry, Luc. 2006. *Kant : Une lecture des trois « Critiques »*, Paris : Grasset, p.340.

⁴ Goyard-Fabre, Simone. 2005. « Les fondements rationnels du droit politique chez Hobbes et Kant », dans *De la violence à la politique : Kant et Hobbes*, Paris : J.Vrin, p. 174.

⁵ Kant, Immanuel. 1990 [1793] *Op. cit.*, pp.53-55.

⁶ Kant, Immanuel. 1994 [1796] *Op. cit.*, § 45-46, pp.128-130.

⁷ Kant cité par Simone Goyard-Fabre : Kant, *Théorie et pratique*, II, AK VIII, 290 et 294. Goyard-Fabre, Simone. 2005. *Op. cit.*, p.174.

le citoyen atteint à l'indépendance civile¹. Dans l'État en Idée (*in der Idee*) que l'on conçoit tel qu'il *doit être* selon les normes de la raison², la liberté du citoyen est sa dépendance légale.³

C'est donc par son concept de citoyenneté, qui, d'une part, unit la liberté et la soumission, et, d'autre part, permet au citoyen (grâce à son entrée dans l'état civil) de réaliser son autonomie, que Kant dépasse l'opposition entre la liberté et l'ordre. L'idée de contrat originaire permet de résoudre, dans le droit, le problème de la scission entre l'homme privé et le citoyen. Dès lors, l'idée de république peut être comprise en tant qu'expérience publique d'une pratique des libertés⁴. Ainsi, non seulement les idéaux de liberté, de justice et d'égalité ne sont pas que de belles idées en théorie ne valant rien pour la pratique, mais ils sont, lorsque réunis sous l'Idée républicaine, les seuls fondements possibles d'une pratique politique efficace où l'État est solide et stable, où le peuple est peuple, bref, qui réalise la réalité de la société, son unité, son accord.

4.1.3.3) Philosophie de l'histoire et les mécanismes de la Nature – l'insociable sociabilité

Finalement, Kant développe une troisième réponse aux contre-révolutionnaires en élaborant une philosophie de l'histoire où l'accord entre la liberté et l'ordre (ainsi que l'édification d'une constitution républicaine) ne repose pas sur une nature humaine angélique et *a priori* soucieuse de l'intérêt général. En pensant l'histoire comme étant le résultat des mécanismes de la Nature ainsi que par son concept d'insociable sociabilité, Kant peut penser l'édification d'une constitution républicaine (ainsi que le

¹ Kant cité par Simone Goyard-Fabre : Kant, *Doctrines du droit*, § 46. Goyard-Fabre, Simone. 2005. *Op. cit.*, p.174.

² Kant cité par Simone Goyard-Fabre : Kant, *Doctrines du droit*, § 45. Goyard-Fabre, Simone. 2005. *Op. cit.*, p.174.

³ Goyard-Fabre, Simone. 2005. *Op. cit.*, p.174.

⁴ Voir : Proust, Françoise. 1991. « Introduction », dans Kant, Immanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Paris : GF Flammarion, p.21.

développement complet des dispositions humaines) comme résultant du conflit des penchants égoïstes.

Ce qui donne cette *assurance* [de la garantie de la paix perpétuelle – donc de l'édification d'un ordre juridique où les libertés sont assurées en même temps que règne un état de paix] n'est rien de moins que la grande artiste, la *nature* (*natura daedala rerum*), dont le cours mécanique laisse manifestement briller une finalité qui fait s'élever, au travers de la discorde des hommes et même contre leur volonté, la concorde; [...].¹

Kant reprend l'idée de Rousseau selon laquelle l'homme, contrairement à l'animal qui demeure ce qu'il est au départ, est un être perfectible². Ainsi, la nature, en munissant l'homme de la raison et de la liberté du vouloir « [...] a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale » plutôt que d'être gouverné par l'instinct³. Il constate également que le développement complet des dispositions humaines, soit la raison, ne peut se retrouver que dans l'espèce et non dans l'individu. La vie humaine étant trop courte, ce n'est que de générations en générations, en construisant sur les acquis des lignées précédentes, que le plein déploiement des dispositions naturelles peut se réaliser.

Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce. La raison [...] a besoin de s'essayer, de s'exercer, de s'instruire, pour s'avancer d'une manière continue d'un degré d'intelligence à un autre. Aussi, chaque homme devrait-il jouir d'une vie illimitée pour apprendre comment il doit faire un complet usage de toutes ses dispositions naturelles. Ou alors, si la nature ne lui a assigné qu'une courte durée de vie [...] c'est qu'elle a besoin d'une lignée peut-être interminable de générations où

¹ Kant, Immanuel. 1991 [1795]. *Op. cit.*, p.98 (AK VIII, 361).

² Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : GF-Flammarion, pp.183-184.

³ Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris : GF-Flammarion, Troisième proposition, pp.72-73.

chacune transmet à la suivante ses lumières, pour amener enfin dans notre espèce les germes naturels jusqu'au degré de développement pleinement conforme à ses desseins.¹

Ce concept de perfectibilité qui, finalement, sert de base au développement d'une vision téléologique de l'histoire s'accompagne également de trois autres constats. D'abord, l'homme aurait une inclination à la paresse et à la satisfaction passive – ce qui pourrait l'empêcher de développer ses dispositions naturelles. Ensuite, il aurait une propension à s'associer (sociabilité) afin de se sentir « [...] plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles »². Et, finalement, son instinct de domination, sa cupidité et son égoïsme créeraient en lui une forte répulsion contre cette idée même d'association (insociabilité). Kant montre alors comment ces antagonismes, résumés sous le concept d'insociable sociabilité, servent de moteur au développement.

J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tout côté, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui de la grossièreté le mènent à la culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme. [...] Par cette voie, un accord *pathologiquement* extorqué en vue de l'établissement d'une société peut se convertir en un tout *moral*. Sans ces qualités d'insociabilité, peu sympathiques certes par elles-mêmes, source de la résistance que chacun doit nécessairement rencontrer à ses prétentions égoïstes, tous les talents

¹ Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Op. cit.*, pp.71-72.

² Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Op. cit.*, p. 74.

resteraient à jamais enfouis en germe, au milieu d'une existence de bergers d'Arcadie, dans une concorde, une satisfaction et un amour mutuel parfaits ; les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, ne donneraient à l'existence guère plus de valeur que n'en a leur troupeau domestique. [...] Remercions donc la nature pour cette humeur non conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit insatiable de possession ou même de domination. Sans cela toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce: elle veut la discorde. Il veut vivre commodément à son aise; mais la nature veut qu'il soit obligé de sortir de son inertie et de sa satisfaction passive, de se jeter dans le travail et dans la peine pour trouver en retour les moyens de s'en libérer sagement.¹

C'est donc l'insociable sociabilité qui crée les conditions de possibilités du développement des dispositions humaines ainsi que de la société civile. Les passions des hommes, leur côté asocial et leurs inclinations – en considérant que les hommes « [...] ne peuvent faire autrement que d'entrer dans des rapports d'influence réciproque »² – font ou plutôt contraignent ces derniers, en dépit de leur volonté, à entrer dans l'état civil. Ce n'est pas l'altruisme qui pousse les hommes à vivre en société, mais la détresse qui résulte de l'affrontement de leurs intérêts divergents. « C'est la détresse qui force l'homme d'ordinaire si épris d'une liberté sans bornes, à entrer dans un tel état de contrainte, [...] leurs inclinations ne leur permettant pas de subsister longtemps les uns à côté des autres dans l'état de liberté sans frein »³. Une fois entrés dans cette association civile, tout comme les arbres d'une forêt n'ont d'autre choix que de pousser droit pour atteindre la lumière⁴, l'homme s'élève peu à peu à hauteur d'homme.

¹ Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Op. cit.*, pp.74-75.

² Théo et pratique, AK VIII, 289

³ Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Op. cit.*, Cinquième proposition, p. 76.

⁴ Kant utilise cette métaphore (dans la Cinquième proposition) où les arbres poussent beaux et droits dans la forêt à cause de la compétition pour l'air et le soleil alors qu'un arbre seul peut pousser tordu et rabougri. Voir : Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Op. cit.*, p. 77.

Mais alors, dans l'enclos que représente une association civile, ces mêmes inclinations produisent précisément par la suite le meilleur effet. [...] Toute culture, tout art [...], ainsi que l'ordre social le plus beau, sont les fruits de l'insociabilité, qui est forcée par elle-même de se discipliner, et d'épanouir de ce fait complètement, en s'imposant un tel artifice, les germes de la nature.¹

La nature utilise donc l'incompatibilité des hommes comme moyen pour les obliger à sortir de l'état de nature et forger, au sein même de leurs inévitables antagonismes, un état de paix et de sécurité où, par l'établissement d'une constitution, règne la loi². Les penchants égoïstes des hommes et leurs forces hostiles, une fois opposés les uns aux autres, finissent par se redresser mutuellement ou par s'annihiler. La nature peut donc forcer les hommes, puis les États, à faire ce que la raison aurait tout aussi bien pu leur apprendre. Dans ce système, il devient donc possible de défendre l'accord entre la liberté et l'ordre, ainsi que l'édification d'une constitution républicaine, sans faire appel à une nature humaine altruiste ou à des esprits purs.

Or la constitution *républicaine* est la seule qui soit parfaitement adéquate au droit des hommes, mais elle est aussi la plus difficile à fonder et encore plus à conserver; au point que nombreux sont ceux qui affirment que ce devrait être un État d'*anges*, parce que les hommes, à cause de leurs inclinations égoïstes, seraient incapables d'une constitution d'une forme aussi sublime. Cependant, la nature vient en aide à la volonté universelle, fondée en raison, volonté vénérée mais impuissante en pratique, et cela justement par le biais de ces inclinations égoïstes; aussi suffit-il d'une bonne organisation de l'État (qui est, sans aucun doute, au pouvoir des hommes) pour tourner les unes vers les autres les forces des hommes d'une manière telle que l'une soit entrave l'effet destructeur des autres soit le supprime; ainsi pour la raison, le résultat est le même que si ces forces opposées n'existaient pas, et ainsi l'homme, même s'il n'est pas un homme moralement bon, est contraint d'être cependant un bon citoyen. Le problème de l'institution de l'État, aussi difficile qu'il paraisse, n'est pas insoluble, même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils aient un entendement). [...] Car le problème ne requiert pas l'amélioration morale

¹ Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Op. cit.*, p. 77.

² Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Op. cit.*, pp. 79-80.

des hommes, mais seulement de savoir comment on peut faire tourner au profit des hommes le mécanisme de la nature pour diriger au sein d'un peuple l'antagonisme de leurs intentions hostiles, d'une manière telle qu'ils se contraignent mutuellement eux-mêmes à se soumettre à des lois de contrainte, et produisent ainsi l'état de paix où les lois disposent d'une force.¹

Avec cette « ruse de la nature », l'édification d'une constitution républicaine est donc possible même pour un peuple de démons. Toutefois, comme l'explique Jean-Michel Muglioni, cela ne signifie pas que ces démons (malgré l'établissement d'une constitution civile) sont soudainement républicains. L'incompatibilité des hommes avec leurs passions et leur égoïsme ainsi que la violence, l'insécurité et la détresse qu'ils produisent permettent d'instituer un État sans devoir supposer la moindre bonne volonté. Toutefois, ce n'est qu'avec le progrès des Lumières que ces hommes pourront devenir républicains. En ce sens, l'idée d'un dessein de la nature (avec son horizon cosmopolitique comme destination) « [...] ne signifie pas que la nature réalise la liberté politique et morale, mais plutôt qu'elle en prépare le règne »². L'état civil qui résulte de l'insociable sociabilité permet donc d'accomplir téléologiquement la liberté et, à terme, devrait permettre de réaliser le postulat moral de la liberté.

4.1.4) La critique romantique allemande

Il se développe, en Allemagne au début 1800, une critique romantique qui s'inspire d'une part, des critiques de Burke et de Rehberg – principalement quant à la réhabilitation de l'histoire. Et, d'autre part, qui se nourrit de la défense de la sensibilité

¹ Kant, Immanuel. 1991 [1795]. *Op. cit.*, pp. 104-105.

² Muglioni, Jean-Michel. 2010. « Chapitre 10 : La philosophie de l'histoire », dans Foessel, Michaël et Pierre Osmo (dir.), *Lectures de Kant*, Paris : Éditions ellipses, p.194.

de Jacobi (face à la Raison) et des concepts de Nation (*Volk*), d'originalité et d'indépendance des cultures de Herder¹.

En effet, en reprenant la défense du sensible de Jacobi, les romantiques proposent la réhabilitation du sensible, où ce dernier n'est pas compris en termes d'inclinations naturelles (passions), mais plutôt en termes d'ouverture de l'homme à ce qui le dépasse. Pour les romantiques, la sensibilité humaine est toujours située, c'est-à-dire qu'elle est historique, qu'elle est liée à une tradition et à une culture :

[...] le romantisme met en œuvre l'idée d'une sensibilité qui ne devient sensible au sensible que dans la mesure où elle est en elle-même pénétrée par des « idées », par ce qu'il appelle une âme ou un esprit, c'est-à-dire dans la mesure où elle est déjà prise par la mise en forme et en sens opérée par une tradition, une culture, une manière de coexister [...].²

Cette défense du sensible ne s'oppose pas à la raison, mais plutôt à la place prioritaire, et séparée de la sensibilité, que lui accordent les penseurs des Lumières. D'après les romantiques, le problème et le danger résident dans le fait qu'en plaçant la raison en première place, scindée du sensible, les penseurs des Lumières nient les pouvoirs qui existent au-dessus d'elle, soit : la morale, la religion et le sens de la communauté et nient également le fait que l'homme est historiquement et politiquement engendré. Ils proposent plutôt d'unir le sensible et le non-sensible, donc le sensible et l'intelligible, où l'un n'est ce qu'il est que par la présence, en lui-même, de l'autre³. Cette idée selon laquelle le sensible est également non-sensible et, inversement, que l'intelligible est

¹ C'est réellement en Allemagne que le romantisme politique s'est développé. De manière générale, en Angleterre et en France – à quelques exceptions près – les auteurs romantiques n'ont pas, à proprement parler, exprimé leur hostilité au rationalisme des Lumières dans le cadre d'une philosophie politique. D'ailleurs, la plupart d'entre eux se sont même montrés attachés aux idéaux des Lumières dans leurs jugements politiques. Sur ce sujet, voir Legros, Robert. 1999. « Le romantisme politique », dans Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, pp. 273-274.

² Legros, Robert. 1990. *L'idée d'humanité*, Paris : Grasset, p.53.

³ Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, p. 56.

aussi sensible signifie que le sensible « [...] ne serait pas sensible s'il n'était informé par l'intelligible, de même que l'intelligible ne serait pas intelligible s'il n'était pas sensible »¹. Novalis l'exprime comme suit : « tout le visible tient à l'invisible – l'audible au non-audible – le sensible (*das Fühlbare*) au non-sensible »².

Cette union du sensible et du non-sensible conduit à penser que le particulier comprend en lui-même l'universel et, en fait, que l'universel ne peut s'accomplir qu'en se particularisant³. L'universalisme des Lumières, en étant séparé du particulier, ne peut qu'apparaître vide, et même déshumanisant, pour les penseurs allemands du romantisme politique.

En ne séparant pas l'intelligible du sensible, en refusant la primauté de la raison, la définition de la nature humaine n'est alors plus tant à chercher dans ses facultés que dans une sensibilité – sensibilité qui est nécessairement toujours particulière, c'est-à-dire liée à une communauté nationale précise à un moment particulier. L'humanité universelle de l'homme réside alors dans son inscription dans une humanité particulière, dans son appartenance à un monde⁴.

À cette conception de la sensibilité, les romantiques jumellent le concept de Nation (*Volk*) et les thèmes de l'originalité et de l'indépendance des cultures de Herder afin de compléter leur critique de l'universalisme (vide) des Lumières.

Herder, en reprenant le concept de monade de Leibniz, élabore une « autre philosophie de l'histoire » qui correspond, en quelque sorte, à une monadologie de l'histoire. Cette dernière, contrairement à la philosophie des Lumières, notamment kantienne de

¹ *Ibid.*

² Novalis. 1975. « Les études de Freiberg » [1798-99], dans *Œuvres complètes, tome II*, Paris : Gallimard, p.191. Cité dans Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, p.53.

³ Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, p.56.

⁴ Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, p. 51.

l'histoire, laisse une grande place au travail des singularités et à la diversité des individualités culturelles.

Il développe les concepts de Nation (*Volk*) et de communauté nationale à travers lesquels il oppose à l'universalisme et à la rationalité l'importance de l'unique et du particulier ainsi que la spécificité du temps et de l'espace. En effet, les assises conceptuelles de sa représentation de la communauté nationale sont axées sur les thèmes de l'originalité et de l'indépendance des cultures. Ainsi, chaque culture, conçue comme une monade, possède en elle-même les principes de son propre développement. Conséquemment, il ne serait possible d'évaluer la culture, lois et le développement d'une communauté nationale qu'à partir de ses principes internes et non par référence à des idéaux extérieurs, soit des idéaux qui ne sont pas les siens¹. Ce thème est largement repris par les penseurs du romantisme politique allemand. Par exemple, Schlegel, en cherchant la définition parfaite de l'État (chrétien), soutient, dans la *Philosophie de la vie* :

Placée sous son véritable point de vue, cette forme gouvernementale [État dynamique] satisfait l'esprit [...]. Seulement, comme tout y est accidentel et historique et que le moindre changement de lieu ou de nation crée de nouveaux besoins et nécessite pour des difficultés inattendues de nouvelles formes sociales, il faut bien se garder de considérer une constitution bonne pour un peuple comme applicable à tous les autres. Il en est comme de l'imitation servile des modèles originaux dans les arts : ce ne sont point des choses qu'on puisse transplanter vivantes.²

Contrairement à l'humanisme des Modernes, Herder (et, à sa suite, les romantiques) considère que l'homme se définit par rapport au groupe et à la culture auquel il appartient et que chaque Nation (*Volk*) est une unité naturelle définie, elle aussi, par

¹ Herder, Johann Gottfried. 2000 [1774]. *Histoire et cultures: une autre philosophie de l'histoire*, Paris : Flammarion, p.34.

² Schlegel, Frédéric. 1838 [1827]. *Philosophie de la vie, tome second*, Paris : Parent Desbarres, p. 321. En ligne : <http://gallicalabs.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68510t/f8>

son langage, ses traditions et ses coutumes. Ainsi, chaque *Volk* « [...] doit être compris séparément à travers sa propre sensibilité nationale (*Nationalgefühl*) plutôt que par référence à une idée invariable de la nature humaine »¹. L'idée de lois universelles est donc définitivement remplacée par celle d'un esprit national unique (« l'âme du peuple ») qui conduit chaque peuple le long d'un parcours de développement indépendant et créateur². L'Homme, à l'intérieur de l'ordre du cosmos, soit des plantes jusqu'aux êtres supérieurs, « [...] est une créature distinguée plus par le langage et la tradition nationale que par l'exercice de ses facultés rationnelles universelles »³.

La notion de monade et les idées d'indépendance et d'originalité des cultures et des Nations qu'elle induit, n'est cependant pas incompatible avec un certain horizon universaliste. En effet, c'est à travers l'idée d'une « harmonie préétablie », qui permet l'existence de relations et de communications entre les monades⁴, qu'il devient possible de concevoir une certaine unité historique (faite d'individualités) nécessaire à la cohésion du tout. C'est-à-dire que « [...] le modèle monadologique permettrait à la fois d'affirmer l'indépendance des individualités et leur communication au sein de l'harmonie de l'univers »⁵.

D'un côté, la notion de monade permettait en effet de concevoir une totalité close sur elle-même, entièrement individuée et donc originale, mais pourtant, en tant que miroir de l'univers, en tant qu'exprimant le monde à

¹ Lilla, Mark. 1996. « Anti-Lumières », in Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir). 1996. *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses Universitaire de France, p. 19.

² Herder conçoit l'histoire comme une progression continue entre les nations-époques. Il compare régulièrement le progrès au cours d'un fleuve ou à la croissance d'un arbre. Voir : Herder, Johann Gottfried. 2000. *Op. cit.* et Renaut, Alain. 2000. « Introduction », dans Herder, Johann Gottfried, *op. cit.*, p.35.

³ Lilla, Mark. 1996. *Op. cit.*, p. 19.

⁴ Herder récuse une certaine compréhension de la monade qui interdit de penser une communication intermonadique. « En fait, [...] la thèse de la monadicité ne signifie pas [pour Herder] qu'il n'existe nulle relation entre les substances [...] faute de quoi « Dieu lui-même ne pourrait introduire entre elles des relations » et « chaque monade serait pour elle-même un monde, sans communication avec aucune autres » ». Herder cité dans Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 250.

⁵ Renaut, Alain. 2000. *Op. cit.*, p.32.

sa façon, susceptible d'être pensée sur fond d'universalité. Plus précisément, la conception leibnizienne de la substance comme individualité monadique, transposée au plan de ces individualités historiques que sont les nations, est apparue à Herder comme donnant les moyens de conférer tous ses droits à l'originalité des cultures nationales, et ce, sans renoncer pour autant à l'horizon cosmopolitiste d'une communication interculturelle. [...] Parce que Herder avait appris de Leibniz ce que signifie l'individualité monadique, chaque culture put lui apparaître comme nécessaire à la cohésion du tout (donc à l'humanité) et à la perfection qui s'y déploie progressivement dans l'histoire [...].¹

Herder, en insistant sur l'importance de la culture et, conséquemment, de la diversité culturelle, a fourni des armes aux héritiers de sa pensée dans leur conflit avec les défenseurs des idéaux de la Révolution française. En effet, les romantiques allemands, en reprenant et radicalisant les théories de Herder, sont ceux qui ont thématiqué de manière la plus complète le concept de différentialisme. À chaque nation correspond une âme (un esprit) du peuple spécifique, c'est-à-dire que chaque peuple se caractérise par une sensibilité particulière. Les manières de faire, penser, d'agir et de sentir sont donc spécifiques à chaque communauté nationale. Chaque nation constitue alors une sorte d'humanité particulière qui est enracinée dans une culture et des traditions et est entièrement imprégnée par elle². L'homme, qui ne précède pas sa société mais qui est engendrée par elle (et par son histoire) est humain de par son enracinement dans la culture de sa communauté, dans une tradition qui le façonne et dans une religion qui l'imprègne³. L'humanité de l'homme ne peut exister de manière abstraite.

¹ Renaut, Alain. 2000. *Op. cit.*, pp.33-35.

² À cette idée selon laquelle chaque nation possède une sensibilité, un esprit, ou une âme particulière est liée une conception de l'art comme « expression-crédation » où l'artiste devient un « génie médiateur » qui permet à la sensibilité d'un peuple d'être exprimée par ses œuvres : « [L'artiste] loin de se présenter comme un créateur qui serait d'autant plus original qu'il est plus indépendant, d'autant plus indépendant qu'il est plus autonome, d'autant plus autonome qu'il est plus conscient et plus apte à maîtriser, à calculer, à soumettre le sensible à ses propres idées et à sa volonté individuelle, l'artiste tel qu'il est conçu par le romantisme est créateur dans la mesure où il laisse émerger et exprime sous une forme ramassée un esprit – une sensibilité – qui le dépasse et l'englobe, qui le transcende et anime tous les membres du peuple auquel il appartient. À travers l'artiste, c'est un esprit – la sensibilité du peuple – qui crée l'œuvre ». Legors, Robert. 1999. « Le romantisme politique », dans Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p.302

³ Legros, Robert. 1999. « Le romantisme politique », dans Renaut, Alain (dir). 1999.

Si l'idée selon laquelle il n'existe aucune essence substantielle de l'homme, que l'homme n'est rien par nature (à l'exception de son identité biologique), est acceptée autant par les penseurs des Lumières que par ceux du romantisme politique, elle conduit toutefois à deux interprétations diamétralement opposées. La définition de l'homme comme néant a mené les penseurs des Lumières à concevoir l'humanité de l'homme par son propre engendrement, c'est-à-dire dans la subjectivation, dans la conquête de l'autonomie en tant que raison et indépendance (liberté) de l'individu¹ – où l'homme ne révélerait son humanité (sa majorité) que par son pouvoir de penser, d'agir et de faire par lui-même. À l'opposé, de cet universalisme abstrait, les romantiques considèrent que l'humanité de l'homme ne peut advenir que « [...] par son inscription dans une histoire, une tradition, une culture, donc l'homme n'est rien – n'a rien d'humain – en dehors de son appartenance à une humanité particulière »². Selon cette interprétation, l'humanité de l'homme, loin de l'universalisme abstrait des Lumières, ne peut être engendrée que par des appartenances particulières³.

Les romantiques se sont donc attaqués à l'idée du sujet universel abstrait en contestant la « dangereuse illusion » selon laquelle il serait possible pour le sujet de s'extraire de sa société et de son histoire ainsi que de s'arracher à l'emprise de la tradition. Ils proposent alors de définir l'humain, non pas à travers une identité abstraite et universelle, mais bien à partir des différences qui, elles, seraient constitutives de l'humanité réelle.

Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3), Paris : Calmann-Lévy, p.302.

¹ Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, pp.295-300.

² Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, p. 297.

³ Joseph de Maistre – que nous avons classé parmi les conservateurs français, mais qui, sur ce point (selon lequel l'humanité de peut advenir qu'en se particularisant) rejoint le romantisme politique allemand – écrit : « La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des François, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu ». Maistre, Joseph de. 1797. *Considérations sur la France*, Londres : Londres, p. 102. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q>

[...] à l'affirmation universaliste de l'identité intrinsèque de l'humanité est venue se superposer la conviction qu'il y a bien une identité humaine, mais que cette identité est toujours déjà différenciée. La différenciation visée par cette conviction pouvait être celle des modes d'existence, des représentations, des manières de penser, de juger, de sentir propres aux communautés (culturelles, linguistiques, « sexuelles ») auxquelles les individus appartiennent et irréductibles à celles d'autres communautés et de leurs membres.¹

La grande critique que le romantisme adresse aux Lumières consiste donc en l'idée selon laquelle l'homme ne peut, grâce à la raison, s'extraire de sa culture pour créer une société de toutes pièces. L'homme ne précède pas la société, il est toujours politiquement et historiquement engendré. L'expérience d'un homme est nécessairement mise en forme et mise en sens par la culture et l'histoire de sa société. Adam Müller soutient d'ailleurs que l'homme n'est concevable que dans l'État :

[...] l'homme n'est concevable que dans l'État. [...] Que l'État soit la nécessité entre toutes les nécessité du cœur, de l'esprit et des organes vitaux; que l'homme ne puisse – et cela non seulement depuis les premiers millénaires de civilisation, non seulement en Europe, mais en tout temps et en tout lieu – ni voir, ni penser, ni sentir, ni aimer en dehors de l'État; bref que l'individu ne soit concevable qu'en fonction de l'État : telle est la vérité.²

Adam Müller identifie trois erreurs de la pensée des Lumières à la base de la science politique moderne. Il soutient, d'abord, qu'il est faux de croire que l'homme puisse s'affranchir de sa société, se poser en extériorité face à elle, afin de la transformer ou de la créer. De la même manière, il explique ensuite qu'il est également erroné de croire que l'individu puisse s'extraire de l'histoire. Et, finalement, il soutient qu'il est faux de

¹ Renaut, Alain (dir). 1999. *Op. cit.*, p. 240.

² Müller, Adam. 1922 [1809]. *Elemente der Staatskunst*, Iéna : J. Baxa Herdflamme, pp. 28-31. Extraits traduits dans Droz, Jacques. 1963. *Le romantisme politique en Allemagne : textes choisis et présentés par Jacques Droz*, Paris : Armand Colin, pp. 85-86.

croire que l'État est un artifice, inventé par l'homme, destiné à servir les individus dans l'atteinte de leurs fins.

Aux trois erreurs capitales opposons les trois vérités suivantes : I) [...] L'homme se trouve impliqué dans l'ensemble de la vie civile, il est entrelacé de toutes parts par les institutions politiques. De même qu'il ne peut s'évader de lui-même, est-il incapable de s'évader de l'État. II) [...] La vie du citoyen se situe dans celle de l'État. Il y a derrière lui un passé qu'il doit respecter, un avenir qu'il doit contribuer à forger. De cet enchaînement temporel, il ne peut sortir sans entrer en contradiction avec lui-même. III) [...] L'État n'est pas une organisation artificielle; il n'est pas une invention des citoyens; il n'existe rien pour le citoyen en dehors de lui. Il est indispensable, inévitable, fondé sur la nature humaine.¹

Ainsi, corollairement au concept de différence qui plonge ses racines dans la défense de la sensibilité, les romantiques en viennent à développer un concept d'État organique – vision qui s'oppose directement à l'État contractualiste moderne issu des Lumières. Alors qu'ils défendent le fait que l'État ne se crée pas et qu'il doit être l'aboutissement d'une longue évolution historique, ils considèrent l'État moderne comme un « [...] État mécanique, artificiel, contractualiste, rationnellement et intentionnellement créé pour l'intérêt des individus »² et voué à être déshumanisant et désuni. En effet, l'État contractualiste ne peut, face à l'indépendance individuelle que libère l'idéologie des Lumières, (re)fonder l'unité de l'État. D'ailleurs, à leurs yeux, l'unité de l'État ne peut reposer que sur la culture (et non sur la volonté des individus à travers une idée de contrat). À cet effet, Schleiermacher souligne que les hommes sont attachés à leur nation et que personne ne peut ressentir son appartenance à l'humanité en général :

Il conviendrait au contraire, poursuit-on, que nous orientons notre activité et notre amour vers l'ensemble de l'espèce humaine et que nous nous élevions par le cosmopolitisme au-dessus des frontières étroites que chaque

¹ Müller, Adam. 1922 [1809]. *Op. cit.*, pp.28-31, Extrait traduit ds Droz, Jacques. 1963. *Op. cit.*, pp.84-85.

² Sosoe, Lukas, K. 1999. « Surmonter l'antinomie des Lumières. Hegel » in Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 334.

État s'est donné. Mais, ce faisant, on oublie que l'homme n'est appelé qu'accidentellement à travailler au-delà des limites de sa patrie et qu'il demeure constamment attaché à elle.¹

Et il explique que pour être en santé, un État doit être organique où règne l'intérêt du Tout :

En quoi consiste donc la santé d'un État, si ce n'est en ceci que ses différentes parties collaborent dans une même existence organique, que chaque élément accomplit allégrement sa mission en refusant de chercher son bonheur particulier en dehors de l'intérêt du Tout et ne trouve honneur, plaisir et richesse qu'en apportant à la collectivité le fruit de ses talents, de son application et de ses vertus.²

De plus, puisque l'humanité de l'homme est politiquement et historiquement engendrée, l'homme en dehors de l'État n'est rien³; il ne peut s'extraire de sa culture et de ses traditions, de ses façons de sentir, faire, etc. afin de créer la société. C'est pourquoi l'État devient la condition même de l'humanité de l'homme. Tout comme la langue est une condition de la pensée et ne peut être envisagée comme un simple outil de communication, l'État n'est pas au service de l'homme, il est ce qui fait advenir – de manière particulière – le proprement humain⁴.

D'après les romantiques, la société en laquelle une humanité peut s'accomplir (toujours en tant qu'humanité particulière, c'est-à-dire enracinée dans une culture) doit nécessairement comporter trois principes : un principe hiérarchique, un principe d'hétéronomie⁵ et un principe communautaire.

¹ Schleiermacher, Friedrich. 1808. « Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört », dans *Predigten* II, Berlin, p. 53. Extrait traduit dans : Droz, Jacques. 1963. *Op. cit.*, p.118.

² Schleiermacher, Friedrich. 1806. « Predigt vom letzten Sonntag des Jahres » dans *Predigten*, II, Berlin, p. 137. Extrait traduit dans Droz, Jacques. 1963. *Op. cit.*, p.119.

³ Müller, Adam. 1922 [1809]. *Op. cit.*, p.28.

⁴ Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, p. 305.

⁵ Pour les romantiques, de la même manière que l'humanité (l'universel) ne peut advenir qu'en se particularisant, l'essence même de la religion s'accomplit en chaque religion. C'est-à-dire que chaque

La société [...] est fondée sur le principe d'une hiérarchie car ses membres sont placés dans des Ordres distincts, qui sont définis par la Tradition, et sont soumis à un pouvoir – au seul pouvoir divin pour ceux qui occupent les rangs les plus hauts – qui n'est nullement issu du contrat. Par là même qu'elle est fondée sur un principe hiérarchique, la société exaltée par les romantiques est fondée sur un principe d'hétéronomie (la religion est le fondement du pouvoir et des devoirs) et un principe communautaire : tous les citoyens appartiennent à diverses communautés (famille, village, communauté religieuse, militaire, éducative), qui sont elles-mêmes englobées dans une seule et même communauté, qui est la plus élevée en tant qu'elle est la plus englobante, à savoir la communauté politique, l'État.¹

Ces principes apparaissent comme les conditions essentielles d'une coexistence humaine authentique car c'est par eux que la vie communautaire d'une société peut être à la fois naturelle, surnaturelle et normative². L'idée de communauté naturelle, normative et surnaturelle signifie que cette dernière :

[...] ne peut être fondée sur le contrat ou sur la volonté de ses membres ni sur la force. [...] elle se développe à partir d'elle-même, en suivant un cours qui échappe à la volonté de ses membres. Les normes qui la régissent sont naturelles en ce sens qu'elles ne viennent pas de la décision d'un législateur mais des coutumes. [...] mais elles semblent aussi surnaturelles car elles viennent d'une source qui échappe à l'entendement. Les pouvoirs qui la structurent sont naturels en ce sens qu'ils ne sont pas issus du contrat, ni de

religion particulière « [...] est une manifestation sensible de la religion en soi » (Schleiermacher, *Ueber die Religion*, p. 282). Comme le souligne Robert Legros, dans la conception romantique de la religion, puisque chaque religion « [...] est une expression finie de l'infini, une présence particulière du divin ou de la transcendance dans l'immanence, alors aucune religion [...] n'est inférieure à une autre » (Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, p. 289.) Il découle de cette vision que la pluralité des religions est « fondée dans l'essence de la religion » (Schleiermacher, *Ueber die Religion*, p. 240) et que la tolérance religieuse, conséquemment, est non seulement compatible avec l'esprit religieux, mais « [...] jaillit directement du concept de religion » (Schleiermacher, *Ueber die Religion*, p. 63). Citations de *Ueber die Religion* de Schleiermacher traduites et tirées de Legros, Robert. 1999. *Op. Cit.*, pp.288-289.

¹ Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, p. 304.

² Dans le romantisme, la référence à la nature n'est pas prémoderne. En effet, dans la vision romantique, la nature « [...] est radicalement extérieure (séparée d'un ordre qui apparaît dorénavant comme culturel) », mais elle diffère également de la vision des Lumières puisque la nature n'est pas non plus « objectivable, explicable et maîtrisable puisqu'elle englobe tous les membres de l'humanité, les dépasse infiniment, et échappe à l'emprise du concept ». Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, pp. 284-286.

la force, et sont surnaturels en ce sens qu'ils sont fondés sur un pouvoir supra-humain.¹

Pour les penseurs du romantisme politique, l'État (re)construit par les révolutionnaires français, en étant fondé sur des principes abstraits, ne peut que demeurer extérieur au peuple, étranger à ses aspirations, et ne peut aboutir qu'à de nouvelles formes de despotisme, d'arbitraire et de servitude. « L'autonomie mise en place par le gouvernement révolutionnaire engendre l'arbitraire du nombre, la réduction du juste à la loi de la majorité » et la destruction des hiérarchies déploie une indépendance individuelle qui « entraîne un atomisme social qui soustrait les individus aux modes anciens de protection, les rend impuissants, incapables d'accomplir une œuvre en commun, et leur inculque le sentiment de leur insignifiance »².

Adam Müller explique, dans *Éléments de l'art politique*, que cette conception de l'État – où ce dernier est perçu comme un moyen, créé par l'homme et pour l'homme, c'est-à-dire pour les fins qu'il se donne lui-même à lui-même – revient à réduire l'État à un moyen, à une sorte de « compagnie d'assurances »³. Cette attitude dominatrice, qui déborde le cadre de la conception de l'État pour englober l'ensemble des sphères de la vie et devenir une mentalité de manière générale, n'est qu'une illusion qui aboutit nécessairement à quelque chose d'absurde et, plus important encore, de déshumanisant. Pour la pensée romantique, le subjectivisme moderne, en définissant l'homme par son autonomie, réduit nécessairement toutes les choses humaines et toutes les pratiques à des moyens :

En d'autres termes, si l'homme se définit par son autonomie, les choses ne peuvent avoir un sens véritable que comme moyens : elles sont les moyens établis par l'homme en vue d'accomplir les fins qu'il se donne lui-même à lui-même. Ce qui revient à dire que les institutions humaines – religion,

¹ Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, p. 285.

² Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, pp. 278-279.

³ Adam Müller cité dans Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, p. 98.

droit, art, politique, société, langage – trouvent leur sens fondamental dans la fonction qu’elles remplissent. La religion est par exemple un moyen de comprendre des forces naturelles mystérieuses ou de mieux dominer ceux qui ont été socialement asservis; le droit un moyen d’organisation de la société; l’art un moyen d’exprimer un idéal dans le sensible ou un moyen de décoration; le politique un moyen de régler pacifiquement la coexistence ou un moyen de donner l’apparence de la légitimité à une force exercée sur ceux qui ont été préalablement dépossédés; la société un moyen de conserver des droits ou des libertés naturelles; le langage un moyen de communication.¹

Le subjectivisme moderne, en poussant les hommes à n’en appeler qu’à leur raison individuelle, en définissant l’homme par son autonomie, réduit la nature, la société, et toutes réalités à des moyens. Le monde s’offre à l’action transformatrice des hommes; plus rien ne se soustrait à la volonté humaine, tout devient moyen en vue de fins humaines selon la volonté humaine².

Cette représentation mécaniste du réel est indissociable du subjectivisme moderne. L’idéologie universaliste de la raison, en séparant l’intelligible et le sensible, conduit à une série de séparations : le particulier et l’universel, l’âme et le corps, l’esprit et la matière, l’identité et la différence, le multiple et l’Un, etc. Elle conduit également à séparer l’homme de la nature, l’homme du divin, et même l’homme de l’homme, détruisant du même coup la possibilité d’une vie communautaire naturelle, surnaturelle et normative – supprimant donc les conditions d’une coexistence humaine authentique.

La pensée romantique a dénoncé les séparations qui se sont formées au sein du monde moderne [...]. Ce qu’elle dénonce dans la séparation moderne de l’homme et de la nature, c’est qu’elle est liée à une objectivisation de la nature en un domaine explicable, maîtrisable, malléable. Ce qu’elle dénonce dans la séparation moderne de l’homme et du divin, de l’ici-bas et de l’au-delà, c’est qu’elle est liée à une insensibilité de l’homme à ce qui le transcende, à un aveuglement à ce qui le dépasse, à un refus de ce qui

¹ Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, p. 86.

² Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, pp. 177-180.

l'englobe. Ce qu'elle dénonce dans la séparation moderne de l'homme et de l'homme, c'est qu'elle est liée à une atomisation des individus.¹

C'est cette vision dualiste du monde à laquelle conduit le subjectivisme moderne qui, en entraînant une vision mécaniste et technicienne du monde, rend le monde absurde et inhumain.

Le subjectivisme moderne, ainsi que l'universalisme de l'humanisme moderne qui en découle, comportent donc un grave facteur de déshumanisation et d'aliénation. D'après les romantiques, les idéaux modernes portent donc en leur sein un processus de dénaturalisation qui représente un important facteur de déshumanisation. En plus de la vision technicienne du monde qu'engendre le subjectivisme moderne, la propension à éradiquer toute inscription de l'humanité dans une nature particulière, qui est le propre de l'universalisme des Lumières, contribue au processus de dénaturaion et de déshumanisation². Pour les penseurs du romantisme politique, en retirant le particulier, soit la culture et la tradition qui imprègnent l'homme, le proprement humain disparaît pour ne laisser la place qu'à la définition biologique de l'homme. Ainsi, paradoxalement, les romantiques voient dans le processus d'arrachement à la nature des penseurs des Lumières un retour à la naturalisation.

Or s'agissant de l'intuition immédiate, sensible et sans concept de notre humanité [vision des Lumières], elle ne peut atteindre, d'après les romantiques, que notre humanité naturelle, biologique, animale, car, dès lors qu'elle est sans concept, la visée de notre humanité ne peut saisir qu'une humanité non encore culturelle, donc non encore humaine. C'est précisément parce que chaque humanité est enracinée dans une culture qu'elle est humaine, et dès lors la saisie non conceptuelle de l'humain (non

¹ Legros, Robert. 1999. *Op. cit.* p. 285.

² Ce processus de déshumanisation lié à la non-inscription de l'homme dans une culture particulière a été amplement développé, dans le corpus romantique, à travers les thèmes « d'enracinement » et de « déracinement ». Thématique que l'on retrouve d'ailleurs encore dans les théories contemporaines du communautarisme à travers les concepts de « moi désengagé » ou « désencombré ». Voir : Sandel, Michael. 1999. *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris : Éditions du Seuil, 329 pages.

conceptuelle donc non culturelle, car tout concept de notre humanité est en effet lié à une culture particulière) ne peut être que l'intuition de notre humanité non encore humaine.¹

Non seulement l'affirmation de l'humanité en termes d'identité universelle abstraite est une dangereuse illusion qui mène vers la déshumanisation de l'humanité, mais, de plus, les romantiques craignent qu'elle ouvre la voie à une tyrannie de l'universel et, paradoxalement, à une discrimination totale envers certains individus ou certaines communautés :

[...] l'affirmation de l'humanité en termes d'identité commune pouvait ouvrir sur la perspective d'une tyrannie de l'universel, et le concept de nature ou d'identité indifférenciée pouvait servir en quelque sorte de « lit de Procuste » pour discriminer du reste de l'humanité les individus ou les groupes d'individus ne correspondant pas au concept de l'humain et pour les exclure, en droit ou en fait, de l'humanité pleine et entière.²

Ainsi, avant Hegel, Tocqueville et Marx, les penseurs du romantisme politique ont formulé de vives critiques au libéralisme politique qui se dessinait – avec son potentiel asocial et son oubli de la culture. Leurs critiques se sont formées contre la raison froide, désincarnée et séparée du sensible, contre la rupture des liens communautaires, contre le progrès de l'égalisation et de l'indépendance individuelle, contre l'exigence d'autonomie, bref, contre tout ce qu'entraîne le subjectivisme moderne :

Remise en cause du matérialisme, des modes de production d'une société de plus en plus fondée sur le commerce et l'argent, sur l'individu aux dépens du tout social, de la communauté; critique de l'État contractualiste, fondé sur l'utile et mis au service des besoins de l'individu; individu qui a perdu le sens de l'unité avec une nature désormais intégralement instrumentalisée.³

¹ Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, pp.300-301.

² Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 238.

³ Sosoe, Lukas, K. 1999. *Op. cit.*, p. 334.

Finalement, les romantiques, par leurs oppositions aux Lumières et aux idéaux de la Révolution française, ont introduit deux nouveaux aspects dans la réflexion politique qui, encore aujourd'hui, ne peuvent être négligés ou ignorés. Ces derniers, que nous avons précédemment nommés et qui nous semblent importants dans le cadre de la présente analyse, résident, premièrement, dans l'idée selon laquelle l'individu est toujours politiquement et historiquement engendré (et que le partage d'une culture commune est un facteur d'unité). Et, deuxièmement, dans l'apparition de la thématique de la différence. Ce concept de différence les a effectivement amenés à théoriser l'idée d'une identité différenciée qui, elle, prend racine dans la culture et dans le processus de socialisation propre à chaque groupe et à chaque communauté. Et, contrairement à la vision issue des Lumières, cette identité différenciée ne s'oppose pas à l'universalisme. Au contraire puisque l'universel, d'après les romantiques, ne peut advenir qu'en se particularisant. Ainsi, plutôt que de séparer l'universel et le particulier, puis tenter de reconstruire une certaine unité a fortiori (par exemple par la voix de la majorité (Locke) ou par la volonté générale (Rousseau)), les romantiques voient l'universel dans le(s) particularisme(s).

Hegel a d'ailleurs bien saisi la profondeur et la pertinence de la critique formulée par le romantisme politique et, à travers son projet de philosophie de l'histoire, il tentera de réconcilier l'universalisme et la raison des Lumières avec la défense de la sensibilité du romantisme.

4.1.5) La synthèse hégélienne

Suite à la « querelle de la Révolution française » et aux critiques formulées par le romantisme politique, les antinomies entre raison et sensibilité, entre universalisme abstrait et différencialisme, ne se sont que radicalisées. C'est dans ce contexte qu'Hegel

inscrit son projet et qu'il tente, de manière générale, de dépasser l'opposition entre Lumières et Romantisme.

Hegel incorpore l'histoire à la raison pour développer une philosophie de l'histoire, dont son programme philosophique tout comme sa pensée politique seront indissociables. Il développe « [...] l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement »¹. C'est donc à travers son programme général de construction d'une philosophie de l'histoire que Hegel trouve la source de ses critiques touchant à la fois l'abstraction de l'universalisme et de la raison des contractualistes qu'aux conséquences politiques que prend la défense de la sensibilité des romantiques. Prenant en compte les critiques romantiques, son objectif consiste à concevoir la raison de manière à ce que celle-ci ne s'oppose plus à la sensibilité (et inversement) ainsi qu'à réaménager la tension entre l'universel et le particulier pour qu'aucun des deux ne se pose à « l'extérieur » de l'autre, pour ne plus les envisager de manière scindée et opposée. Ainsi, plutôt que d'opposer raison et sensibilité, Hegel, tout comme l'ont fait les romantiques, considère qu'ils sont intimement liés définissant ensemble « l'essence même de l'homme » et ouvrant ainsi « l'esprit de ce dernier au monde »².

Il reproche alors aux contractualistes l'abstraction de « leur » raison : « [...] concevoir une raison séparée du monde des pratiques humaines, de la sensibilité et de la nature, c'est rester dans la pure abstraction »³. Il ajoute par ailleurs que, contrairement à ce qu'a développé Kant, la sensibilité est indispensable à la raison puisqu'elle seule peut être le moteur de la moralité. Hegel redéfinit alors la rationalité autour de la compénétration de l'universel et du singulier :

¹ Hegel, Friedrich. 1982. *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris : Plon, p. 47.

² Sosoe, Lukas, K. 1999. « Surmonter l'antinomie des Lumières. Hegel » in Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, p. 335.

³ Sosoe, Lukas, K. 1999. *Op. cit.*, p. 331.

Abstraitement considérée, la rationalité consiste, de manière générale, en l'unité de compénétration de l'universalité et de la singularité; ici, considérée concrètement quant au contenu, elle consiste en l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire la volonté universellement substantielle, et de la liberté subjective, celle du savoir individuel et de la volonté cherchant à atteindre des fins particulières; et, de ce fait, elle consiste quant à la forme en un agir qui se détermine d'après des lois et des principes *pensés, c'est-à-dire universels*.¹

Il en va de même pour la tension entre universalisme et particularisme. Là encore, Hegel adresse une critique aux penseurs des Lumières et tente de dépasser cette opposition.

Il reproche aux contractualistes de scinder l'universel et le particulier ainsi que de concevoir l'État – en tant qu'association contractuelle entre les individus – comme une abstraction vide. Leur erreur serait de réfléchir à l'institution de l'État en partant de l'individuel, conçu comme distinct de l'universel. Dès lors, la volonté générale se retrouve séparée de la liberté et la volonté individuelle. La « volonté substantielle générale », soit le principe général de l'État, est donc différent de la liberté individuelle; il se pose alors nécessairement en extériorité à la « la liberté subjective cherchant à réaliser ses buts singuliers ». Même Rousseau, qui soutient pourtant que la volonté générale ne correspond pas à la somme des volontés individuelles ni à une force ou une volonté extérieure des individus puisque celle-ci tire ses origines « [...] dans la subjectivité de personnes unies concrètement par les liens intimes que requiert le contrat social [...] » et conséquemment, « [...] le consentement que crée la société donne naissance, dans l'individu, à une volonté sociale, volonté du bien général »², reçoit cette critique de Hegel. Hegel lui reproche de subordonner la volonté générale

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003 [1820]. *Principe de la philosophie du droit*, Paris : Quadrige / Presses Universitaires de France, § 258, p.334.

² Rousseau, Jean-Jacques. 1977. *Du contrat social*, Paris : Éditions du Seuil, p. 63.

aux volontés particulières réduisant la volonté universelle à un segment commun des volontés singulières.

[...] Rousseau a eu le mérite d'avoir établi comme principe de l'État un principe qui, non seulement quant à sa forme [...], mais aussi quant à son contenu, est *de la pensée*, en l'occurrence l'*acte-de-penser* même, à savoir la *volonté*. Seulement, comme il a saisi la volonté dans la seule forme déterminée de la volonté *singulière* (comme le fit aussi Fichte par après) et la volonté générale non pas ce que la volonté a de rationnel en soi et pour soi, mais seulement comme l'*élément-commun* qui surgit de cette volonté singulière *en tant que consciente*, la réunion des individus-singuliers dans l'État devient un *contrat*, lequel a de ce fait pour assise leur arbitre, leur opinion et leur consentement exprès relevant du bon plaisir; et de là suivent les autres conséquences qui relèvent simplement de l'entendement et qui détruisent le divin qui est en soi et pour soi, ainsi que son autorité et sa majesté absolues. De ce fait, ayant prospéré jusqu'au pouvoir, ces abstractions ont bien, d'un côté, produit le premier spectacle prodigieux depuis que nous savons quelque chose du genre humain : en bouleversant tout ce qui est subsistant et donné, débiter la constitution d'un grand État effectif à partir de zéro et à partir de la *pensée*, et *vouloir* lui donner simplement pour base le *présupposé rationnel*; de l'autre côté, parce que ce ne sont que des abstractions dépourvues d'idées, elles ont fait de cette tentative l'événement le plus épouvantable et qui blesse le plus la vue.¹

D'après cette interprétation, Hegel affirme que la terreur qui a suivi la Révolution française n'est pas du tout surprenante. Il souligne que partout où une telle abstraction est « parvenue au pouvoir » il s'en est suivi des situations effroyables et cruelles. Ces « conséquences » seraient non seulement prévisibles, mais elles seraient même inhérentes à de telles conceptions :

Au contractualisme politique serait en effet par définition inhérente, d'après cette lecture, une dérive terroriste qui – Hegel l'annonçait dès son article de 1802-1803 - apparaît comme le seul moyen de réconcilier de l'extérieur, par la contrainte, ce qu'on a d'abord séparé, à savoir la « liberté universelle de tous » et la « liberté singulière » comme « conscience

¹ Hegel, G.W.F. 2003 [1820]. *Op. cit.*, § 258, p. 335.

réelle ». À l'encontre de quoi, il s'agirait donc, pour une pensée juridico-politique surmontant les abstractions de la philosophie moderne, de prendre pour point de départ la communauté éthique elle-même comme seul sujet de droit, et non point la volonté individuelle dans sa singularité.¹

Tout en reprenant certaines critiques mises de l'avant par le romantisme politique, Hegel n'est toutefois pas un romantique. En effet, contrairement au romantisme, Hegel tente d'imaginer un mode de coexistence fondé – comme pour les penseurs des Lumières – sur les principes d'égalité, d'autonomie et d'indépendance. Il souhaite toutefois penser ce mode de coexistence sans les effets pervers du contractualisme. C'est-à-dire sans engendrer le despotisme de l'État (abstrait et extérieur) des contractualistes; autrement dit, sans imposer l'arbitraire de la majorité et sans séparer les individus (atomisation)². Hegel tente donc de concilier l'universalisme et le particularisme, le sensible et le non-sensible, la nature et la raison, etc. sans pour autant s'enfermer dans une défense de la tradition. Il considère que les principes d'autonomie, d'indépendance et d'égalité ne mènent pas nécessairement à un universalisme vide. Il soutient alors que l'universel peut se concrétiser, et ce, par et dans le particulier ainsi que par et dans l'État.

C'est à travers l'État – qui est une institution dont l'esprit a besoin pour se déployer – investi par la raison en tant que substance éthique, et non pas en tant que raison pratique purifiée de toute sensibilité comme le proposait Kant, que le particulier s'arrimerait à l'universel. Hegel reprend le concept d'esprit aux romantiques, mais il le transforme et le fait correspondre au « véhicule de l'esprit cosmique »³. C'est-à-dire que, contrairement aux romantiques, ce concept ne désigne pas seulement le déploiement d'une conscience de soi de la nature dans la nature, ni une auto-compréhension de l'esprit humain comme partie de la nature. Par ce concept, Hegel tente alors de faire

¹ Renaut, Alain. 1999. *Histoire de la philosophie politique. Naissance de la modernité (tome 2)*, France : Calmann-Lévy, p. 340.

² Legros, Robert. 1999. *Op. cit.*, p. 279.

³ Taylor, Charles. 1975. *Hegel*, Cambridge, Angleterre : Cambridge University Press, p.44.

disparaître « [...] le dualisme entre nature et raison, entre sensibilité et raison, pour faire place à l'unité de l'esprit fini et infini »¹. Comme l'explique Charles Taylor, l'esprit ne vit qu'à travers les hommes :

Ils en sont les véhicules, et des véhicules indispensables de son existence spirituelle, comme conscience, rationalité, volonté. Seulement et en même temps, *Geist* n'est pas réductible à l'être humain, il n'est pas identique à l'esprit humain, puisqu'il est aussi la réalité spirituelle sur laquelle repose l'univers comme totalité; et, comme être spirituel, il a des buts et réalise des fins qui ne peuvent être attribués à des esprits finis, mais que servent au contraire les esprits finis.²

Ainsi, comme le souligne Sosoe, l'entreprise hégélienne tente d'accomplir le dépassement de la division entre raison et nature sans abandonner, d'un côté, l'idée de la conscience de soi, ni de l'autre, celle de la dimension d'autonomie caractéristique de la vie humaine.

Par ailleurs, par la représentation de l'État en tant qu'institution investie par la raison correspondant à une substance éthique, Hegel tente de réunir l'universalisme et le particularisme tout en unissant, une fois de plus, raison et sensibilité. C'est pourquoi parler de rationalité de l'État hégélien revient « [...] à réconcilier le moment formaliste kantien de la raison avec un contenu concret, c'est-à-dire donner au "devoir pour le devoir" un objet, un contenu, c'est-à-dire unir raison et sensibilité »³.

¹ Sosoe, Lukas, K. 1999. *Op. cit.*, p. 339.

² Taylor, Charles. 1975. *Op. cit.*, p. 45.

³ Sosoe, Lukas, K. 1999. *Op. cit.*, p. 343.

CONCLUSION

Victoire de la démocratie et malaise démocratique. Le principe démocratique a, pour paraphraser Marcel Gauchet, « planétairement gagné »⁷²⁹. Au même moment, les démocraties contemporaines souffrent d'un malaise démocratique. Les appels en faveur de sa redynamisation et de sa démocratisation, qui prennent la forme de revendications visant une plus grande participation citoyenne et une meilleure représentation de la diversité, font maintenant partie du paysage politique des sociétés contemporaines.

Nous avons vu, dans le Chapitre 1, que ces efforts tentent de pallier les effets délétères liés à la mondialisation de l'économie, au déclin des formes conventionnelles de la participation citoyenne ainsi qu'à ce qui est perçu comme l'incapacité des institutions et des représentants de l'État à représenter ou incarner la diversité sociale. En ce sens, ces revendications se présentent comme des pistes de sortie de crise visant la revitalisation et la démocratisation de la démocratie.

Paradoxalement, comme nous l'avons établi, elles ne contribuent pas nécessairement à son approfondissement. En effet, ces efforts sont nés et participent à la fois à la crise de légitimité politique, à l'horizontalisation des rapports sociaux et, dans un contexte de régulation néolibéral des rapports sociaux, ils s'arriment bien avec l'idée de gouvernance. C'est alors, d'une part, la position de surplomb de la sphère politique et, conséquemment, la légitimité de l'agir politique qui sont questionnés.

⁷²⁹ Gauchet, Marcel. 2008. « Crise dans la démocratie », dans *La revue lacanienne*, vol. 2, no 2, p.59.

De plus, comme nous l'avons vu dans le Chapitre 2, en tendant à substituer la coexistence de multiples sujets empiriques au sujet universel abstrait, la volonté d'améliorer la représentation de la diversité et la forme que tendent à prendre les efforts pour revitaliser la participation citoyenne participent à la scission de l'unité synthétique du sujet politique. En effet, nous avons vu dans le Chapitre 2 que la volonté de réformer le mode de scrutin pour y introduire des éléments de représentation proportionnelle (tout en conservant un lien territorial) permettrait de redynamiser la démocratie en corrigeant les inégalités de représentation. Cette réforme devrait donc permettre d'améliorer la représentation du pluralisme axiologique et politique, mais également culturel. Au nom de l'égalité, de l'ouverture et de l'inclusion, la représentation sociale de la diversité devrait, notamment, viser une plus grande présence d'individus membres de groupes minoritaires ou discriminés au sein des institutions politiques. C'est par la présence ou l'absence d'individus concrets, appartenant à des catégories sociales particulières, que la qualité de la « représentation » du pluralisme culturel ainsi que le niveau d'égalité semblent se mesurer. L'idée d'un sujet politique universel abstrait incarnant l'unité et la volonté générale semble alors s'estomper au profit d'une représentation comprise comme une mise en scène publique de la diversité de la société. La notion de représentation politique s'en trouve transformée. L'idée d'une médiation qui permet le dépassement des différences entre les êtres et les groupes afin d'arriver « [...] à manifester la vérité du collectif dans l'unité de sa volonté [...] »⁷³⁰ perd de sa prestance à la faveur d'une compréhension de la représentation plus socio-statistique. La représentation est alors pensée en termes de mécanismes qui rendent visibles les différences dans l'espace public. Il en résulte que le décalage entre le peuple comme réalité empirique des individus concrets et le peuple-principe qui se représente dans une certaine unité tend dorénavant à être perçu comme une incapacité pour les démocraties libérales représentatives à représenter, ou même à incarner, la diversité sociale. Cette remise en cause du sujet universel abstrait appelle une réarticulation de

⁷³⁰ Gauchet, Marcel. 1998. *Op. cit.*, p.119.

la tension entre l'universalisme et le particularisme et soulève, d'autre part, la question de la représentation de la communauté politique.

5.1) La position de surplomb de la sphère politique

La forme que tend à prendre la participation citoyenne ainsi que les revendications de représentation de la diversité, en participant à l'horizontalisation des rapports sociaux et au modèle de gouvernance, participent à la remise en question du rôle d'entraînement de la sphère politique. La sphère politique, par le biais du sujet politique qui représente la communauté et qui permet d'auto-instituer la société sur la base d'un pouvoir légitime, c'est-à-dire découlant du libre consentement et de la recherche de l'intérêt général, a été, dans les sociétés modernes, le lieu où se définissent les conditions générales de la mise en œuvre et de la transformation de la société, le lieu de (re)production de cette dernière. En effet, la sphère politique a représenté non seulement le lieu d'institutionnalisation des pratiques politiques, mais également le lieu central d'institutionnalisation de l'ensemble des pratiques puisque les procès d'institutionnalisation des pratiques des sphères économique et culturelle lui étaient également soumis⁷³¹. En se coordonnant de plus en plus horizontalement, en contestant le monopole de la sphère politique (et du sujet universel abstrait) dans la détermination du bien commun, et en promouvant un ordre politique pluraliste, c'est le sujet universel abstrait ainsi que la centralité de la sphère politique qui sont questionnés et contournés, soulevant du même coup la question de la visibilité et de la lisibilité ainsi que du lieu et du moyen de mise en forme et de mise en sens de la communauté politique, d'auto-institution et de reproduction de la société – où cette dernière représente plus qu'un simple agrégat d'individus.

⁷³¹ Voir, entre autres, Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. « L'incorporation de la citoyenneté », dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, no 2, automne, pp. 41-64.

5.2) Remise en cause du sujet universel abstrait et la représentation de la communauté politique

Dans le modèle des démocraties libérales, c'est le sujet universel abstrait qui permet de représenter la communauté politique dans une certaine unité, ce qui lui assure alors une certaine lisibilité et permet, à travers les activités réflexive et délibérative, l'élaboration des règles de constitution d'un monde commun. C'est également au nom de ce sujet, qui transcende les intérêts personnels, que la définition de l'intérêt général peut se dégager.

L'égalité et la liberté que dégage la découverte de la raison et de l'autonomie des Lumières ont été le moteur du passage de la tradition à la modernité et sont au fondement de la démocratie. Tout en permettant de rompre avec la tradition et d'instituer un état civil (dans le sens de Kant, c'est-à-dire d'une union qui suppose l'institution d'un corps commun – par opposition à l'état de nature et à l'état social), ces valeurs émancipatrices comportent également un risque d'individualisation et de fragmentation menaçant l'existence même de cet état civil. En effet, ces valeurs, par leur potentiel émancipateur, recèlent une dimension potentiellement asociale et destructrice du lien social⁷³². Ces valeurs émancipatrices de la modernité comportent donc deux versants : l'un qui permet l'émergence de la modernité et l'autre qui la menace. Elles créent une tension entre, d'un côté, la nécessité d'élaborer des institutions collectives légitimes en l'absence de garants métasociaux dictant la conduite des individus et le devenir des sociétés et, de l'autre côté, la proclamation de l'individu souverain⁷³³.

⁷³² Voir : Schnapper, Dominique. 2002. *La démocratie providentielle. Essais sur l'égalité contemporaine*, Paris : Éditions Gallimard, 325 pages. Et : Beauchemin, Jacques. 2002. *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal: VLB éditeur, 210 pages.

⁷³³ Dominique Schnapper qualifie d'ailleurs cette tension comme étant constitutive de la modernité. Voir : Schnapper, Dominique. 2002. *La démocratie providentielle. Essais sur l'égalité contemporaine*, Paris : Éditions Gallimard, p. 24.

Conformément à l'idéologie des Lumières, l'équilibre entre les pôles de cette tension, soit entre l'autonomie participative et l'autonomie indépendance, ou entre la liberté universaliste (je suis libre dans la mesure où je participe à une loi universelle, telle que la Culture, l'Esprit, le Beau, le Juste, ou encore lorsque je respecte la loi à laquelle j'ai contribué) et la liberté individuelle, donc entre l'universalisme et le particularisme, s'est maintenue par le sujet universel abstrait. En effet, c'est le sujet politique qui, en tant que lieu de réconciliation de la scission entre l'homme (et ses intérêts personnels) et le citoyen (visant l'intérêt général), permet l'équilibrage de la tension entre universalisme et particularisme. C'est donc par le sujet universel abstrait, en réconciliant les deux versants que comportent les valeurs d'égalité et de liberté, que le dépassement des particularismes et la formation et la représentation de la communauté politique sont alors réalisables.

Or, cette réponse ne semble plus satisfaisante. Le sujet universel abstrait est aujourd'hui remis en cause au nom du principe même d'égalité – tel qu'en témoigne la diffusion du paradigme de la diversité et des revendications de visibilisation des différentes composantes de la société qui l'accompagnent. En effet, le virage pluraliste des sociétés contemporaines plonge ses racines dans l'aspiration moderne à l'égalité et vient, paradoxalement, menacer les conditions de possibilité de la (re)production de la communauté politique.

5.2.1) Remise en cause du sujet universel abstrait et aspiration moderne à l'égalité

Dans le Chapitre 3, nous avons étudié le chemin de l'égalité. Nous avons vu que l'égalité au nom de laquelle sont revendiquées les demandes de reconnaissance de la diversité diffère de l'égalité comprise dans le sens de dignité égale ou de dignité universelle (par la reconnaissance de la raison en chaque être humain) qui a permis

l'abolition du système hiérarchique, la reconnaissance des hommes comme des semblables puis le déploiement de la démocratie.

En effet, si la diffusion du paradigme de la diversité s'inscrit dans une volonté de réalisation plus pleine de l'égalité, en luttant contre des formes de discrimination jusqu'alors masquées, nous avons vu que le sens de la revendication d'égalité a subi plusieurs extensions. D'un principe d'égalité formelle, la notion s'est sociologisée pour, par la suite, s'étendre à l'égalité socioéconomique, puis, par une dernière extension, culturelle et identitaire.

L'idée d'une égalité de traitement est dorénavant non seulement perçue comme étant insuffisante pour réaliser l'égalité, mais également discriminatoire. Le libéralisme politique, qui est volontairement aveugle aux différences afin de lutter contre la discrimination en s'assurant que tous, peu importe leurs différences, soient traités également, serait finalement hégémonique et discriminatoire. Les effets pervers de l'abstraction des différences sont, d'une part, l'imposition d'une identité ou d'une culture particulière sous le couvert d'un faux universalisme et, d'autre part, la propension à faire de ces différences des facteurs d'exclusion. Il faudrait plutôt chercher à réaliser une meilleure égalité des chances où chacun pourrait être reconnu dans sa différence et traité comme un égal.

Cette dernière extension de l'égalité, qui la pose désormais sur le terrain de la culture et de l'identité, s'est accompagnée d'un déplacement de l'idéal universaliste. Ce qui devient universel et universellement digne de respect, ce n'est plus le potentiel humain (la raison), mais la capacité universelle de se singulariser. La capacité de se différencier ainsi que le besoin et l'exigence de reconnaissance des différences deviennent alors le nouvel universalisme, délégitimant du même coup toutes prétentions unitaires ou volonté de totalisation.

Le sens contemporain que revêt la notion d'égalité représente une sévère critique du sujet universel abstrait, offrant peu de réponse quant à la question de la réconciliation entre le particularisme et l'universalisme et, conséquemment, laissant potentiellement sans frein la fragmentation sociale.

Les appels pour une plus grande participation citoyenne et une meilleure représentation de la diversité sociale, avec les critiques qu'ils comportent à l'égard du sujet universel abstrait et l'horizontalisation des rapports sociaux qu'ils contribuent à amplifier au détriment de la position de surplomb de la sphère politique, viennent démultiplier ce que Tocqueville identifiait comme la tendance à l'individualisme des sociétés démocratiques. La démocratie se transforme et tend à en devenir une où le sujet politique est fragmenté. Ou, pour le formuler autrement, tend à devenir une démocratie de tous les sujets. Comment, en l'absence d'un lieu ou d'un processus qui permet la réconciliation de la tension entre l'universalisme et le particularisme, lire et appréhender la communauté politique? Comment éviter une atomisation et une fragmentation sociale qui déboucheraient sur l'impossibilité de (re)produire cette dernière en tant que monde commun?

5.3) La fragmentation : aboutissement incontournable de la modernité?

Bien avant Tocqueville, cette fragmentation sociale avait été prédite par les contre-révolutionnaires, notamment par les romantiques. D'après leurs analyses, elle serait intrinsèque au subjectivisme des Lumières et à leur universalisme abstrait.

Nous avons vu, dans le Chapitre 4, que les conservateurs opposent la finitude humaine et la complexité du réel au rationalisme politique. Ils défendent également la continuité de l'histoire et la sagesse pratique selon laquelle les règles, la constitution et les lois ne seraient pas acceptées en toute conscience, mais plutôt le résultat d'un développement

graduel et involontaire propre à une société particulière⁷³⁴. Il serait donc erroné de tenter d'élaborer une constitution idéale dans l'abstrait. Une telle tentative ne pourrait que manquer le réel en plus de nier l'héritage de nos aïeux⁷³⁵. Pour être en concordance avec le peuple où elles se déploient, la constitution, les règles et les lois doivent plonger leurs racines dans l'époque, les valeurs, les traditions, les relations sociales et l'histoire précises d'un peuple.

Les conservateurs critiquent également sévèrement les principes de liberté et d'égalité de la Déclaration des droits de l'homme. Louis de Bonald souligne que ces derniers, en présentant une législation où le peuple ne peut apercevoir que l'homme (et non la communauté), exalteraient les passions et les libertés individuelles en l'absence d'un pouvoir régulateur (la religion)⁷³⁶. Rehberg ajoute que le projet révolutionnaire, en omettant de considérer la nature égoïste des hommes, a déployé une liberté qui ne peut déboucher que sur le règne des passions et un système de dévastation universelle⁷³⁷. Quant à l'égalité, non seulement cette dernière serait irréaliste et menacerait l'ordre et la stabilité sociale (Burke), mais Rehberg soutient même que le principe d'égale dignité isole les hommes, leur enlève leur histoire (donc leur humanité) et les place au rang des bêtes. Le principe d'égale dignité, en faisant disparaître les distinctions, ferait également disparaître le proprement humain, l'histoire et les lignées, transformant ainsi la société en un agrégat d'individus isolés, placés au même rang que les bêtes. C'est par l'histoire que les hommes seraient proprement humains. En brisant la continuité historique et, de surcroît, en extirpant les hommes de leurs lignées, on ferait disparaître l'histoire au profit d'une considération abstraite de la communauté. Chaque homme se

⁷³⁴ Voir, notamment : Burke, Edmund. 1989. *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris: Hachette, 816 pages. Et : Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, 206 pages.

⁷³⁵ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, pp. 130 et 165

⁷³⁶ Bonald, Louis de. 1802. *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Reproduction de l'édition de Paris : Le Clere, pp. 144-148

⁷³⁷ Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Op. cit.*, p. 14

retrouverait alors isolé et seul face à l'État – participant ainsi à la fragmentation sociale et facilitant le déploiement du despotisme.

La critique conservatrice selon laquelle les penseurs des Lumières auraient sous-estimé l'importance des traditions, de la culture et de l'histoire est reprise et poussée encore plus à fond par le romantisme politique allemand. Pour ces penseurs, l'État contractualiste est voué à l'atomisation puisque ce dernier ne peut, face à l'indépendance individuelle que libère l'idéologie des Lumières, refonder l'unité de l'État. La raison froide et désincarnée des Lumières, en scindant le sensible du non-sensible et l'universalisme du particularisme, conduirait à un universalisme vide et déshumanisant qui, de surcroît, ne pourrait empêcher le déploiement d'une indépendance individuelle qui entraînerait absurdité et fragmentation sociale. En effet, pour les romantiques, la série de séparations qu'entraîne l'idéologie universaliste de la raison mène non seulement à la séparation de l'homme et de la nature ainsi que de l'homme et du divin, mais également à la séparation de l'homme et de l'homme, conduisant alors nécessairement à l'atomisation des individus et détruisant, par le fait même, toute possibilité de vie communautaire.

Pour les romantiques, l'universalisme et le particularisme ne peuvent s'exclure ou s'opposer, ils ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, l'universalisme ne peut s'accomplir qu'en se particularisant. Il n'est d'universalité humaine que particulière; ce n'est qu'en se particularisant et en se diversifiant qu'on accède à l'universel. De la même manière que l'on ne rencontre jamais l'Homme mais toujours le membre d'une humanité particulière, l'humanité universelle ne se rencontre qu'à travers une pluralité d'humanité particulières – sinon elle ne correspond qu'à une abstraction vide. Comme l'écrit Schleiermacher : « L'humanité éternelle est infatigablement occupée à se créer

elle-même, et à prendre forme, sous les figures les plus variées, dans l'éphémère manifestation de la vie finie »⁷³⁸.

Pour les romantiques, le subjectivisme et l'humanisme des Lumières, en reconnaissant la raison en chaque homme et en définissant l'humain par sa capacité de penser, de juger et d'agir par lui-même, donc en considérant que l'humanité de l'homme s'engendre par l'homme lui-même, nie l'ancrage des individus au sein d'une société, d'une époque, d'une culture et de traditions particulières. L'homme ne précède pas sa société et son époque, il est historiquement et politiquement engendré. Cette conception de l'humanisme des Lumières où l'homme se définit par sa capacité à se soustraire à toute humanité particulière et à être lui-même son propre fondement correspond à un humanisme abstrait qui s'affirme dans la recherche de l'indépendance par l'autonomie individuelle. Or, selon les romantiques, cet universalisme est vide (ou, pire encore, il pourrait correspondre à un retour au naturalisme puisqu'il pourrait ne rester que des caractéristiques biologiques à la définition de l'humanité), il nie l'ancrage des individus au sein de liens sociopolitiques et sociohistoriques, il est destructeur de l'humanité de l'homme et, de surcroît, il engendre une radicalisation du dualisme où s'opposent l'universalisme et le particularisme, l'un et le multiple, le sensible et l'intelligible, etc. En effet, comme l'explique Robert Legros, le subjectivisme moderne, contrairement à l'humanisme romantique, conduit à une compréhension dualiste où le sensible et l'intelligible, le particulier et l'universel, le multiple et l'un, l'autre et le même, s'opposent :

Elle [la mentalité moderne] entraîne en effet une réduction du sensible à une *pure matière*, des choses à des corps physiques, de vivant à des corps mécaniques, et, d'autre part, érige l'intelligible en une réalité susceptible de se donner dans une évidence que n'entame aucune ombre. Concevoir en effet que l'homme peut accéder à la position de sujet, c'est-à-dire d'une

⁷³⁸ Schleiermacher, Friedrich. 1944 [1799]. *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris : Aubier Montaigne, p.92.

pensée capable de se soustraire à tout ce qu'elle a reçu de la tradition, de s'extraire de toute insertion dans une époque et une forme de société, c'est précisément soutenir qu'il peut atteindre une position d'extériorité à l'égard du monde, ramener par là même toute chose sensible à une objectivité matérielle, et soustraire les principes explicatifs à toute révélation ou à toute source obscure. Tandis qu'une pensée inscrite dans une tradition se rapporte à un monde où les choses sont déjà douées de sens, sont déjà mises en forme et en sens, sont déjà animées de significations, et en lequel les principes sont reçus ou révélés plutôt qu'expliqués à partir de notions simples et intelligibles, une pensée qui prétend se soustraire à toute tradition est une pensée qui prétend se placer *en deçà de la mise en forme et en sens de l'expérience humaine*, et qui par conséquent estime pouvoir remonter à une expérience brute, où les choses sont encore « simplement » matérielles, purifiées de toute animation spirituelle. Peu importe que ce qui est reçu de manière purement sensible au sein de cette expérience soit traité comme des données égarantes (Descartes) ou comme la réalité la plus évidente ou la moins douteuse (empirisme) : dans un cas comme dans l'autre, ce qui est premièrement donné et qui mérite explication, c'est un donné matériel qui est en principe radicalement privé de sens : qui est « simplement » donné, c'est-à-dire physiquement reçu.⁷³⁹

Les romantiques critiquent donc cette compréhension dualiste qui découle du subjectivisme des Lumières et qui entraîne une vision mécanique et technicienne du monde et qui, de surcroît, entraîne une atomisation du social.

Cette compréhension dualiste est également ce que reproche Hegel à l'idéologie des Lumières. Tout en acceptant les principes d'autonomie, d'indépendance et d'égalité des Lumières (contrairement aux romantiques), Hegel critique la scission entre l'universalisme et le particularisme qui résulte de la conception abstraite de la raison des Lumières, c'est-à-dire d'une conception de la raison séparée de la sensibilité. En prenant comme point de départ les individus libres et en concevant l'État comme le résultat d'une association contractuelle entre eux, les penseurs des Lumières séparent l'universel et le particulier. La volonté générale et la liberté universelle se retrouvent séparées et extérieures aux libertés singulières et aux volontés individuelles. Dès lors,

⁷³⁹ Legros, Robert. 1990. *L'idée d'humanité*, Paris : Grasset, pp.84-85.

ces séparations mèneraient soit à l'atomisation, soit au terrorisme d'État (afin de réconcilier, par l'extérieur et par la contrainte, ce qui est séparé)⁷⁴⁰.

Malgré la pertinence des critiques des contre-révolutionnaires sur les effets pervers du subjectivisme des Lumières, l'idée selon laquelle l'homme est humain par sa capacité de penser, juger et agir par lui-même, donc, par sa capacité d'abstraction, d'être au fondement du monde, le dualisme et la vision individualiste qu'il entraîne, deviennent les traits dominants de la mentalité moderne. Tocqueville soulignera d'ailleurs que cette vision du monde, qu'il lie à la méthode cartésienne, est sortie du cercle de la philosophie et s'est généralisée pour imprégner l'ensemble des attitudes et des mœurs, elle « [...] est soudainement sortie des écoles pour pénétrer dans la société et devenir la règle commune de l'intelligence »⁷⁴¹. Comme le souligne Robert Legros, pour Tocqueville, la compréhension moderne est cartésienne d'un bout à l'autre :

La pensée de l'homme comme raison individuelle prend naissance à l'aube de l'époque moderne, est philosophiquement fondée par Descartes, imprègne l'intelligence commune à l'époque des Lumières, et domine les attitudes dans les sociétés fondées sur l'égalité. Ce qui signifie, en un mot, que la mentalité moderne, celle qui s'accomplit à l'âge démocratique, c'est le *cartésianisme devenu mentalité*.⁷⁴²

L'idée du subjectivisme des Lumières selon laquelle l'homme se définit par sa capacité de penser, juger et agir par lui-même et d'être au fondement des normes, des lois et de la constitution de sa société ainsi que la distinction entre le privé (particularisme) et le public (universalisme) que dégage la reconnaissance de la raison et de l'autonomie (par la liberté et l'égalité) se sont effectivement fixées dans l'esprit des modernes. Toutefois, cette victoire des Lumières n'a pas nécessairement pris le chemin attendu.

⁷⁴⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003 [1820]. *Principe de la philosophie du droit*, Paris : Quadrige, § 258, p.334.

⁷⁴¹ Tocqueville, Alexis de. 1992 [1840]. *De la démocratie en Amérique II*, Paris : Gallimard, p.13.

⁷⁴² Legros, Robert. 1990. *Op. cit.*, p. 163.

D'une part, s'il est aisé, a posteriori, de lier l'idéologie des Lumières au développement de la démocratie, ce lien n'allait pas de soi pour les penseurs des Lumières. Ces derniers se sont en effet attaqués au despotisme et à l'obscurantisme sans pour autant promouvoir le modèle démocratique. Locke, qui défend l'institution d'un gouvernement civil fondé sur un *trust*, caractérisé par la séparation des pouvoirs et dont l'objectif est de préserver la liberté individuelle, la vie et les biens de ses membres, ne fait aucun plaidoyer en faveur d'une forme précise de gouvernement⁷⁴³. Rousseau, pour sa part, défend la souveraineté de la volonté générale. Un gouvernement légitime, c'est-à-dire où le peuple est le législateur (sauf peut-être au moment de l'institution de la société), peut, chez Rousseau, théoriquement prendre la forme d'une démocratie (ce qui requerrait un État très petit, une simplicité des mœurs et beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes – ou encore un peuple de Dieux), d'une monarchie ou d'une aristocratie (principalement élective)⁷⁴⁴. Finalement, de manière similaire, Kant défend une *manière* dont le chef gouverne (républicaine vs despotique) et non une *forme* de gouvernement (autocratique, aristocratique ou démocratique)⁷⁴⁵. En somme, pour les penseurs des Lumières, le subjectivisme qu'ils défendent, s'il devait permettre à l'homme d'accéder à sa majorité (Kant), s'il portait clairement un projet

⁷⁴³ Pour Locke, la forme du gouvernement peut être démocratique, oligarchique ou monarchique, c'est au peuple d'en décider : « Toute société qui se forme a la liberté d'établir un gouvernement tel qu'il lui plaît, de le combiner et de le mêler des différentes sortes que nous venons de marquer, comme elle juge à propos. Que si le pouvoir législatif a été donné par le plus grand nombre, à une personne ou à plusieurs, seulement à vie, ou pour un temps autrement limité; quand ce temps-là est fini, le pouvoir souverain retourne à la société; et quand il y est retourné de cette manière, la société en peut disposer comme il lui plaît, et le remettre entre les mains de ceux qu'elle trouve bons, et ainsi établir une nouvelle forme de gouvernement. » ». Locke, John. 1992 [1690]. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, §132,133). Toutefois, si l'on en croît son allégeance au camp de Shaftesbury, l'on pourrait supposer que Locke est finalement en faveur d'une monarchie constitutionnelle résultant d'un pacte entre le roi et ses sujets (où les sujets ont par ailleurs le pouvoir de destituer le roi). Sur ce sujet, voir : Ducrocq, Myriam-Isabelle. 2012. *Aux sources de la démocratie anglaise : de Thomas Hobbes à John Locke*, Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, pp.97-108.

⁷⁴⁴ Rousseau, Jean-Jacques. 2001 [1762]. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, Livre III, Chap. IV.

⁷⁴⁵ Kant, Immanuel. 1991 [1795]. *Vers la paix perpétuelle*, pp.86-87 (AK VIII, 352).

d'émancipation de l'homme par la raison, ne menait toutefois pas nécessairement, au point de vue politique, à l'adoption de la forme démocratique de gouvernement.

D'autre part, loin de la raison « froide et désincarnée », la démocratie s'est historiquement déployée à l'intérieur de l'État-nation – avec tout ce que cela comporte de culture et d'histoire communes. En effet, sans avoir été théorisé par les penseurs des Lumières, historiquement, le véhicule du déploiement de la démocratie a été l'État-nation. Comme Will Kymlicka le souligne, l'organisation de l'espace politique en États-nations et l'adoption de la démocratie libérale sont les deux tendances puissantes des derniers siècles en Occident :

In retrospect, we can see two powerful trends in the last two centuries in the West : a) the nearly-universal reordering of political space from a confusing welter of empires, kingdoms, city-states, protectorates and colonies into a system of nation-states, all of which have embarked on “nation-building” policies aimed at the diffusion of a common national identity, culture and language; and b) the nearly-universal replacement of all forms of pre-liberal or non-democratic forms of government (e.g. monarchies, oligarchies, theocracies, military dictatorships, Communist regimes, etc.) with system of liberal-democracy. It is possible that these two trends are unrelated, but common sense suggests that there must be some important affinity between nation-states and liberal democracy.⁷⁴⁶

5.4) L'impensé des Lumières : l'universel singulier

D'un côté le subjectivisme des Lumières selon lequel l'homme est pensé comme sujet, c'est-à-dire comme être de volonté et de conscience qui est capable de s'arracher à la naturalisation et à toute humanité particulière, est entré dans la mentalité moderne. Et, de l'autre, l'importance de la culture et de l'histoire particulières d'un peuple est

⁷⁴⁶ Kymlicka, Will and Christine Straehle. 1999. “Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature”, in *European Journal of Philosophy*, vol.7, no 1, p.68.

réintroduite, historiquement, par le déploiement de la démocratie à l'intérieur de l'État-nation⁷⁴⁷. La raison demeure universelle, ce qui est commun à l'humanité, mais le sujet universel abstrait devient le sujet de la nation – ce qui lui permet de s'inscrire dans une culture et une histoire particulières qui lui donnent une certaine épaisseur. L'universel, en ne s'étendant plus à l'humanité mais plutôt à l'universel de l'État-nation, se « remplit » et se singularise. Cette mise en forme et en sens facilite l'équilibrage entre les pôles universaliste et particulariste en fournissant un socle culturel à la reformation de l'unité.

Chez Kant et Rousseau, la réconciliation de la scission entre l'universalisme et le particularisme se fait par l'idée rationnelle du contrat originaire qui permet de penser la citoyenneté en termes d'indépendance et de co-législation. C'est-à-dire qu'ils soutiennent que l'individu, en devenant citoyen, accède à son autonomie lorsqu'il se soumet à l'autorité qu'il s'est lui-même donnée (liberté) par l'intermédiaire de la volonté unifiée du peuple. La formation de la communauté politique passe donc par le droit, elle correspond à l'unification de la volonté de manière universelle en vue de légiférer. Or, l'intégration culturelle que permet l'État-nation soutient, d'une part, l'unification de la volonté (qui n'est plus universelle, mais restreinte au cadre de l'État-nation) en vue de légiférer. Et, d'autre part, elle ajoute la singularité culturelle à l'idée rationnelle de contrat social. Dès lors, à l'évaluation purement abstraite (rationnelle) de la constitution juridique, s'ajoute sa compatibilité avec les mœurs et la culture d'un État-nation particulier. De plus, le partage d'une culture commune que présuppose le déploiement de la démocratie à l'intérieur d'un État-nation rend plus facilement réalisable ce que Kant décrit comme étant l'élaboration de lois conformes au droit – c'est-à-dire de lois édictées de telle sorte que le peuple entier pourrait donner son accord. En effet, le partage d'une certaine vision du monde et de valeurs communes

⁷⁴⁷ État-nation qui peut être plus ou moins homogène, mais qui partage néanmoins une ou peu de langues communes, des institutions communes et une certaine histoire commune. État-nation qui réunit donc un certain nombre de traits culturels communs.

permet d'éviter la « guerre des dieux » et rend le consentement de l'ensemble des co-législateurs (le peuple entier) imaginable.

L'État-nation, en tant que véhicule du déploiement de la démocratie, a délimité, particularisé et singularisé l'universalisme. L'universalisme n'est plus aussi « froid et désincarné », le sujet universel abstrait s'épaissit et son abstraction se limite à un groupe précis. L'articulation entre les pôles universaliste et particulariste est alors plus facile à aménager puisque, d'une part, l'universel singulier plonge en partie ses racines dans le pôle particulariste et, d'autre part, il facilite la médiation entre les intérêts particuliers et l'intérêt général en délimitant l'intérêt général et en fournissant une base commune, un lien social et des solidarités à la communauté ainsi formée. L'État-nation fournit donc un lieu, une communauté et une culture permettant de particulariser le pôle universaliste en l'ancrant dans un socle culturel.

Ce lien entre l'État-nation et la démocratie n'a évidemment pas été théorisé par les penseurs des Lumières, ni même, jusqu'aux années 1990 – comme Will Kymlicka le rappelle – par ceux du libéralisme politique. Ce n'est qu'au moment de l'annonce de la déliquescence de l'État-nation que la réflexion s'est réellement entamée sur le lien entre la démocratie et l'État-nation.

Most modern political theorists have taken for granted that the theories they develop should operate within the boundaries of the nation-state. [...] This focus on the nation-state is not always explicit. Many theorists talk about "the society" or "the government" or "the constitution" without specifying what sort of society, government or constitution they are referring to. But on inspection, they almost always have nation-state in mind. And this shows how widespread the paradigm is. The assumption that political norms apply within nation-states, conceived as single integrated "society", is so pervasive that many theorists don't even see the need to make it explicit. [...] We seem to be gaining an understanding of the centrality of nationhood just as it is being challenged and displaced by other forces.⁷⁴⁸

⁷⁴⁸ Kymlicka, Will and Christine Straehle. 1999. *Op. Cit.*, pp.65 et 67.

Cette affinité élective entre la démocratie et l'État-nation, que Joseph Yvon Thériault décrit comme « [...] la rencontre fortuite entre l'avènement de l'universelle citoyenneté par la raison (liberté des modernes) et la communauté politique nationale qui avait commencé à se structurer avec la montée des monarchies absolues européennes »⁷⁴⁹, une fois réunies, se renforcent mutuellement. L'État-nation, soutenu par ses institutions (dont l'école)⁷⁵⁰, offre à la démocratie une communauté, avec ce que cela comporte en termes de monde de sens, de culture commune, d'identité commune, de solidarité et de sentiment de réciprocité. Tous ces éléments renforcent la démocratie et ses processus. Par exemple, l'identité commune permet à chacun des membres de se reconnaître comme faisant partie d'un même ensemble sans avoir besoin de se connaître.

C'est la nation qui amène les habitants d'un territoire étatique à prendre conscience de la nouvelle forme de solidarité fondée sur le droit et la politique. C'est la conscience nationale cristallisée autour de la perception d'une provenance, d'une langue et d'une histoire commune, c'est donc *la conscience d'appartenir à un « même » peuple qui transforme les sujets en citoyens d'une unique communauté politique*, en d'autres termes, en membres capables de se sentir responsables les uns des autres [nous soulignons].⁷⁵¹

⁷⁴⁹ Thériault, Joseph Yvon. 2014. « Pourquoi le « cosmos » a besoin d'une « politie », dans Boulad-Ayoub (dir.), *L'homme est né libre... : raison, politique, droit : mélanges en hommage à Paule-Monique Vernes*, Québec : Presses de l'Université Laval, p.371.

⁷⁵⁰ Le système national standardisé d'éducation permet, notamment, l'imposition d'une (ou de peu de) langue(s) commune(s) et facilite l'intégration des différentes régions et des différentes classes sociales en une société nationale. Plus largement, les institutions, notamment commémoratives et représentatives de la nation ainsi que le système national d'éducation, permettent de cristalliser et renforcer la conscience d'appartenir à un même peuple – ce qui permet de transformer les sujets en citoyens d'une communauté politique. Sur le rôle du système d'éducation dans l'intégration nationale, voir, entre autres : Kymlicka, Will and Christine Straehle. 1999. *Op. Cit.*, p.69. Sur la conscience nationale transformant les sujets en citoyens, voir: Habermas, Jürgen. 1998. *L'intégration républicaine : Essais de théorie politique*, Paris : A. Fayard, pp.103 à 106.

⁷⁵¹ Habermas, Jürgen. 1998. *Op. Cit.*, p.103.

Ce sentiment permet donc d'étendre la solidarité au-delà du noyau des proches et permet, notamment, d'ériger un système de justice sociale⁷⁵². Ce consentement au partage et à une certaine redistribution de la richesse sera également soutenu par le sentiment de confiance et réciprocité que fournit l'État-nation en traçant des frontières politiques autour des frontières nationales⁷⁵³ (je reconnais notre appartenance commune, je consens à certains sacrifices ou partages au nom de cette dernière, mais également parce que j'ai confiance que ce partage est réciproque, c'est-à-dire que je pourrai en bénéficier si un jour j'en ai besoin).

Les sentiments de confiance et de réciprocité sont également très importants dans le jeu même de la démocratie délibérative. Ils permettent aux membres de la communauté d'avoir confiance dans le fait, d'une part, que leurs points de vues seront écoutés et considérés et, d'autre part, que les perdants du débat ou des élections pourront faire valoir et peut-être gagner dans le futur⁷⁵⁴.

Finalement, la culture commune et l'identité commune soutiennent la délibération démocratique en fournissant une langue commune (ou quelques langues communes) qui rend possible la communication elle-même. Plus important encore, elles permettent l'inscription de cette communication à l'intérieur d'un univers commun de références, qui permet donc de l'inscrire dans un monde de sens⁷⁵⁵.

L'affinité élective entre l'État-nation et la démocratie tiendrait donc à la capacité qu'a l'État-nation d'offrir un lieu culturel et un monde commun à la démocratie⁷⁵⁶, permettant ainsi de baliser les potentiels effets corrosifs découlant de la vision

⁷⁵² Miller, David. 1995. *On Nationality*. Oxford : Oxford University Press, 210 pages

⁷⁵³ De Schutter, Helder. 2012. "European Ties that Bind: Political or Cultural?", in *Federalism in the European Union*, Portland, Oregon: Hart Publishing, p. 171.

⁷⁵⁴ *Idem*

⁷⁵⁵ Thériault, Joseph Yvon. 2014. *Op. Cit.*, p.380.

⁷⁵⁶ *Idem*

subjectiviste du monde (individualisme, fragmentation, vision mécanique et technicienne du monde, asocialité, etc.).

Sans tout déterminer de l'articulation de la tension entre universalisme et particularisme, cette concomitance de l'État-nation et de la démocratie a donc permis, en délimitant et singularisant l'universalisme, d'aménager cette tension sans la voir disparaître. C'est-à-dire, d'une part, d'aménager la tension sans l'intervention d'une contrainte extérieure (pour réunir ce qui a été séparé) – ce qui aurait mené à la dissolution du pôle particulariste. Et, d'autre part, tout en évitant le déploiement effréné de la liberté individuelle conduisant à une explosion du pôle particulariste menant à une fragmentation et à une atomisation faisant encourir le risque d'une véritable désintégration sociale – ce qui aurait alors mené à la disparition du pôle universaliste. Le mariage de la démocratie et de l'État-nation a donc permis à la fois le déploiement du subjectivisme des Lumières et la (re)production d'une communauté politique.

Dans la modernité, cette concomitance entre l'État-nation et la démocratie a donc fourni un cadre à l'intérieur duquel les débats sur l'articulation de la tension entre universalisme et particularisme ont pris place. Or, ce que nous avons décrit comme étant une tendance vers la fusion des pôles universaliste et particulariste, qui tend, en fait, vers l'effacement du pôle universaliste, sort donc du cadre à l'intérieur duquel, historiquement, les différents débats sur l'aménagement de cette tension ont pris place. Même théoriquement, cette tendance – qui n'est pas sans lien avec la dispersion du pouvoir de l'État-nation – pourrait bien rompre avec le cheminement des Lumières qui cherchait, au contraire, à articuler les pôles de cette tension. En effet, nous avons vu que les conservateurs et les penseurs du romantisme politique, s'ils s'inquiètent des conséquences du subjectivisme, ils ne préconisent point un effacement, un aplanissement ou un amalgame des pôles.

La tendance vers l'effacement de cette tension rend donc problématique la distinction constitutive de la démocratie moderne. Ces transformations posent alors directement la question de la constitution de la communauté politique en tant que dépassement de la réalité sociologique de la société et en tant que réalisation d'un monde commun. Historiquement, c'est l'État-nation qui a fourni les matériaux à partir desquels les sociétés démocratiques ont pu (re)produire un monde commun. Or, nous assistons à la multiplication et à l'hétérogénéisation des instances de pouvoir qui viennent ébranler, à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, les États-nations dans leur capacité à être le lieu principal de la régulation politique, économique et culturelle. En effet, que ce soit, d'un côté, la mondialisation économique et culturelle ainsi que la mondialisation de certains enjeux tels que l'environnement et la sécurité, ou encore, de l'autre côté, la diversification interne des sociétés et l'horizontalisation des rapports sociaux, le rôle d'entraînement de la sphère politique et du « monopole » de l'État-nation sont émoussés.

Face à cette dispersion du pouvoir, face au pluralisme culturel et identitaire, au repli individualiste, aux forces déstructurantes des mondialisations, certains cherchent à reconstruire le tissu social et à refonder une plus grande cohésion et unité par le biais d'une approche téléologique.

Les tenants de cette approche lisent ces phénomènes en termes de crise éthique. Ils tentent donc de refonder l'universel et l'unité en reconstruisant, téléologiquement, l'éthique sociale en lui donnant une définition substantielle. Par exemple, les néoconservateurs, comme Daniel Bell et Irving Kristol, prônent un certain retour aux valeurs conservatrices (notamment disciplinaires) qui, d'après eux, permettraient aux institutions politiques de retrouver leur légitimité et leur prestance⁷⁵⁷. D'autres, comme

⁷⁵⁷ Les néoconservateurs analysent une grande part des enjeux contemporains entourant la démocratie (individualisme, crise du lien social, ingouvernabilité, etc.) en termes de crise de la culture, de déploiement d'une culture hostile. Voir, entre autres, : Kristol, Irving. 1983. *Reflections of a*

Hans Jonas et Emmanuel Lévinas, proposent – chacun d’une manière différente – de reconstruire une éthique de la responsabilité⁷⁵⁸. Malgré leurs différences, tous cherchent à recréer une éthique sociale englobante qui permettrait de baliser les comportements potentiellement asociaux qui menacent le pôle universaliste et son équilibre avec le pôle particulariste. Ils proposent donc tous une finalité ou un projet ou des valeurs pour contenir un individualisme destructeur du lien social.

Pour d’autres, cette idée de réinsuffler des valeurs substantielles à l’intérieur des sociétés déjà hautement pluralistes est clairement improbable. Ils refusent ce caractère téléologique et proposent plutôt de dégager, déontologiquement, le cadre dans lequel il est possible de concilier la pluralité des intérêts et de créer des solidarités. Reconnaisant l’impossibilité de créer une unanimité autour d’une définition substantielle, ils cherchent alors les moyens, les procédures, le cadre qui permettraient de (re)produire un monde commun sans l’aide du substrat culturel de l’État-nation. Habermas, par exemple, cherche à concilier, déontologiquement, la préservation d’un monde commun dans le contexte qu’il qualifie de « constellation postnationale » où la diversité des identités et des visions du monde ainsi que les forces déstructurantes de la mondialisation sont des sources puissantes de fragmentation sociale⁷⁵⁹. Il met donc de l’avant un républicanisme à vocation mondiale par lequel la légitimité politique et l’intégration sociale sont assurées par le processus démocratique – distinguant ainsi la culture politique de la culture nationale ainsi que l’identité politique de l’identité nationale⁷⁶⁰. Le patriotisme constitutionnel, fondé sur une culture politique commune basée sur les principes libéraux ayant une portée universelle (principe de justice, droits

Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead, New York : Basic Books. Et : Dorrien, Gary. 1993. *The Neoconservative Mind: Politics, Culture, and the War of Ideology*, Philadelphia : Temple University Press, 500 pages.

⁷⁵⁸ Jonas, Hans. 1992. *Le principe de responsabilité. Une éthique de la civilisation technologique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 336 pages. Pour Lévinas voir : Renaut Alain. 1989. “La rupture de l’immanence”, dans *L’ère de l’individu*, Paris: Éditions Gallimard, p. 227 à 257.

⁷⁵⁹ Habermas, Jürgen. 2000. *Après l’État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris : Fayard, 149 pages.

⁷⁶⁰ Habermas. Jürgen. 1998. *Op. Cit.*, 386 pages.

de la personne), devrait se cristalliser autour de la Constitution particulière d'un État et former ainsi le ciment de l'intégration politique⁷⁶¹.

Les tenants du nationalisme libéral, pour leur part, doutent de la capacité du patriotisme constitutionnel à générer des solidarités et une certaine unité. Les ententes sur les principes libéraux, la Constitution et sur l'usage communicationnel de l'autonomie publique (droit de participation démocratique), par leur nature générale et relativement abstraite, seraient insuffisantes pour créer une culture politique (différente de la culture nationale) à même de fournir le « ciment de l'intégration politique »⁷⁶². La culture et l'identité nationales, en pouvant générer un sentiment d'appartenance, des solidarités et la confiance (et la réciprocité), seraient les seules à pouvoir soutenir les valeurs de la démocratie libérales (justice sociale, démocratie délibérative et de liberté individuelle⁷⁶³) et (re)produire un monde commun.

Historiquement, c'est effectivement la nation qui a fourni les matériaux à partir desquels les sociétés démocratiques ont pu (re)produire un monde commun. Elle a épaissi et singularisé l'universalisme, ce qui a permis de délimiter l'espace à l'intérieur duquel les pôles universaliste et particulariste peuvent coexister et être aménagés. La

⁷⁶¹ Habermas, Jürgen. 1993. « Struggles for Recognition in Constitutional States », *European Journal of Philosophy*, Vol. 1, no 2, pp.128-155. Voir également: Habermas, Jürgen. 1998. *Op. Cit.*, 386 pages.

⁷⁶² De Schutter, Helder. 2012. *Op.cit.*, p. 171.

⁷⁶³ Nous avons déjà expliqué comment l'identité et la culture nationales supportent la démocratie délibérative (langue commune, monde de sens et confiance) ainsi que la justice sociale (sentiment d'appartenance et de confiance en la réciprocité). Quant au lien entre l'État-nation et la liberté individuelle, Kymlicka l'explique, en reprenant les arguments développés par Avishai Margalit et Joseph Raz, par le fait que c'est la culture commune qui fournit un monde de possibles qui font du sens : « Participation in a national culture, [...] far from inhibiting individual choice, is what makes individual freedom meaningful. [...] People make choice about social practices around them, based on their beliefs about the value of these practices. And one's national culture not only provides these practices, but also makes them meaningful to one. As Avishai Margalit and Joseph Raz put it, that membership in a national culture provides meaningful options, in the sense that "familiarity with a culture determines the boundaries of the imaginable" ». Kymlicka, Will and Christine Straehle. 1999. *Op. Cit.*, p.71. Margalit et Raz cités par Will Kymlicka : Margalit, Avishai and Joseph Raz. 1990. « National Self-Determination » in *Journal of Philosophy*, vol. 87, no 9, p.449.

nation ne représente toutefois pas nécessairement la seule forme politique qui pourrait accompagner la démocratie. L'histoire est inventive, créative et surprenante.

Les sociétés démocratiques sont des sociétés historiques par excellence. Toutefois, il pourrait être fécond de réfléchir à l'articulation de la tension entre l'universalisme et le particularisme, donc à la préservation d'un monde commun dans le contexte des sociétés démocratiques hautement diversifiées, dans les termes suivants (d'inspiration arendtienne). Reconnaître que l'homme est historiquement et politiquement engendré, donc, qu'une mise en forme et en sens particulières lui préexistent et conditionnent sa sensibilité et sa manière de penser et juger (vision romantique). Cette reconnaissance de l'historicité, cette préexistence de la société, des traditions et d'une culture (d'un monde commun) n'enferment toutefois pas ce dernier dans la tradition. Au contraire, c'est par son inscription dans une humanité particulière – donc dans un monde qui n'est pas un monde naturel – que l'homme peut se sortir des processus et des exigences vitales, se soustraire à la répétition et à la clôture, et ainsi s'ouvrir au monde⁷⁶⁴. C'est alors qu'il acquiert la capacité de penser, juger et agir par lui-même (Lumières). Cet arrachement à la nature (par son inscription dans une humanité particulière – romantisme) et à la tradition (par sa capacité de penser et juger par lui-même – Lumières) permet l'action politique et préserve le monde commun d'un retour à la naturalisation⁷⁶⁵. L'individu est donc à la fois un être de culture et un être rationnel. C'est-à-dire, d'une part, qu'il s'inscrit dans une mise en forme et en sens particulières fournies par la culture et qu'il a besoin de cette insertion pour dépasser une définition simplement biologique de l'homme (arrachement à la nature). Et, d'autre part, en tant qu'être rationnel, il a la capacité de penser, juger et agir par lui-même, ce qui lui donne la capacité de se singulariser (il n'est donc pas prisonnier des traditions) et de s'ouvrir

⁷⁶⁴ Arendt, Hannah. 1983 [1958]. *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 406 pages. Voir également : Legros, Robert. 1990. *L'idée d'humanité*, Paris : Grasset, 316 pages.

⁷⁶⁵ Arendt, Hannah. 1983 [1958]. *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 406 pages. Voir également : Legros, Robert. 1990. *L'idée d'humanité*, Paris : Grasset, 316 pages.

aux monde. C'est cette double définition qui permet à l'homme « d'être une initiative », donc d'agir politiquement – ce qui, avec l'œuvre, représentent les conditions essentielles de l'édification du monde commun chez Hannah Arendt.

En transposant cette armature conceptuelle pour réfléchir à la tension entre l'universalisme et le particularisme dans le contexte des sociétés démocratiques contemporaines pluralistes, il nous semble qu'il serait intéressant d'explorer le thème de la volonté d'agir en commun en tant que vecteur d'intégration politique pouvant peut-être pallier la « crise motivationnelle » dont les démocraties procédurales pourraient souffrir. Dans la perspective décrite ci-haut, il est en effet improbable qu'une conception purement déontologique de la démocratie, où la cohésion sociale n'est pensée qu'en termes d'entente sur les processus et sur des principes abstraits, soit suffisante pour instituer ou perpétuer un monde commun. En considérant le pluralisme des sociétés contemporaines et l'intensification du processus de différenciation internes, il serait en effet intéressant de réfléchir à la capacité de la volonté d'agir en commun à fédérer différents intérêts en raison de projets communs. Dans l'histoire, l'identité nationale et la culture nationale, en créant un sentiment d'appartenance, des solidarités, etc., ont permis d'aménager la tension entre l'universalisme et le particularisme de telle sorte que les libertés individuelles existaient à l'intérieur de la communauté politique. Est-ce que la capacité de se singulariser et de s'ouvrir au monde, transposée à la capacité de s'ouvrir à d'autres singularités, jumelée à une volonté d'agir en commun (plutôt qu'à une identité commune) pourraient à la fois tenir compte des revendications d'égalité contemporaines, donc du pluralisme culturel et identitaire, et maintenir une communauté politique? C'est-à-dire transformer des individus singuliers (particularisme) en citoyens (visant un universalisme singulier correspondant à la communauté politique) par la volonté d'agir ensemble sur le monde et, par le fait même, participer à l'édification du monde commun?

ANNEXES

ANNEXE A

DESCRIPTION DU CORPUS

Notre corpus est composé de quatre sous-corpus et il totalise plus de 2 374 000 mots. C'est-à-dire qu'il est constitué des mémoires remis lors des quatre grandes consultations gouvernementales au sujet de la réforme des institutions démocratiques ou du mode de scrutin, soit les mémoires remis :

- lors de la consultation populaire sur la réforme des institutions démocratiques de la Commission des institutions en 2002;
- au Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques en vue des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques en 2003;
- lors des consultations générale et particulière organisées par la Commission spéciale sur la Loi électorale en 2006; ainsi que
- lors des audiences publiques de la Commission des institutions en 2010 à propos de l'étude du projet de loi 78, *Loi modifiant la Loi électorale concernant la représentation électorale et les règles de financement des partis politiques et modifiant d'autres dispositions législatives.*

Les mémoires ont été remis par des groupes ou par des citoyens à titre individuel. Parmi les groupes, nous retrouvons notamment des groupes constitués : divers syndicats; principaux partis politiques et organisations qui leur sont affiliées; groupes de femmes; groupes de jeunes et d'étudiants; organisations représentant les communautés ethnoculturelles; organisations représentant les Premières Nations; plusieurs organismes régionaux; et finalement, des groupes œuvrant dans des domaines variés

(par exemple : Mouvement Démocratie nouvelle, Chambre de commerce du Montréal métropolitain, Comité anti-zléa, Observatoire québécois de la démocratie, Mouvement national des Québécoises et Québécois, Chambre des notaires, etc.)⁷⁶⁶.

Commission des institutions (2002)

En décembre 2001, la Commission des institutions s'est donnée un mandat d'initiative portant sur la réforme du mode de scrutin. Les termes du mandat se lisent comme suit :

Que la Commission évalue le mode de scrutin actuellement en vigueur au Québec; qu'elle étudie les différentes avenues de réforme du mode de représentation; qu'elle en mesure les impacts sur la représentation, celle des régions notamment, sur le rôle et le fonctionnement des institutions parlementaires, sur la formation et la stabilité des gouvernements et de façon plus générale, sur le système politique québécois.⁷⁶⁷

Elle a ensuite entamé, en 2002, une consultation générale pour laquelle elle a reçu 146 mémoires. Six de ces mémoires sont en anglais, nous avons donc conservé les 140 mémoires en français.

États généraux sur la réforme des institutions démocratiques (2003)

Partant du constat d'une insatisfaction citoyenne à l'égard des institutions politiques traditionnelles, le Ministre péquiste responsable de la Réforme des institutions démocratiques, Jean-Pierre Charbonneau, a proposé au Conseil des ministres d'ouvrir

⁷⁶⁶ Les tableaux des listes des mémoires (et de leurs auteurs) remis lors de chacune de ces consultations qui composent notre corpus sont disponibles à la fin de cette annexe.

⁷⁶⁷ Gouvernement du Québec – Commission des institutions. 2002. *La réforme du mode de scrutin : Document de consultation*, Québec : Gouvernement du Québec, p.7.

un vaste chantier de consultation populaire sur le sujet⁷⁶⁸. Répondant positivement à cette proposition, le Conseil des ministres a alors mis sur pied, en 2002, le Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques afin qu'il conçoive, prépare et tienne les États généraux sur la réforme des institutions démocratiques. Pour ce faire, le Comité a : organisé 27 assemblées publiques dans 20 villes et 16 régions différentes du Québec; rencontré plus de 2050 citoyens; reçu plus de 2 500 questionnaires et 237 mémoires⁷⁶⁹. Les constats établis par le Comité directeur au cours des diverses consultations ont ensuite été soumis aux participants des États généraux, tenu en février 2003. Cette partie de notre corpus est composée de 150 mémoires – c'est-à-dire l'ensemble des mémoires de langue française pour lesquels le Comité directeur a obtenu une autorisation de diffusion – qui ont été remis au cours de l'hiver 2003.

Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE) (2006)

Suite aux travaux de la Commission des institutions et des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques, le gouvernement a présenté, à la fin de 2004, un avant-projet de loi visant à réformer la Loi électorale et le mode de scrutin (pour un mode de scrutin mixte compensatoire). Afin d'étudier cet avant-projet de loi, le gouvernement a mis sur pied la Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE). Cette Commission, accompagnée d'un comité de citoyens, a organisé des audiences publiques à l'hiver 2006 dans 16 villes québécoises et elle a reçu plus de 353 mémoires. Ce sous-corpus est composé des 342 mémoires de langue française.

⁷⁶⁸ Gouvernement du Québec. 2003. *États généraux sur la réforme des institutions démocratiques : Québec 21, 22 et 23 février : Cahier de participations*, Québec : Gouvernement du Québec, p.5.

⁷⁶⁹ Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques. 2003. *Rapport du Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques : La participation citoyenne au cœur des institutions démocratiques québécoises*, Québec : Gouvernement du Québec, p.14.

Commission des institutions – Étude du projet de loi 78 (2010)

Après que la CSLE ait rejeté certaines modalités du mode de scrutin proposées dans l'avant-projet de loi (de 2006) et que le DGEQ ait remis son avis (2007), le gouvernement est revenu avec un nouveau projet de loi : le projet de loi 78, *Loi modifiant la Loi électorale concernant la représentation électorale et les règles de financement des partis politiques et modifiant d'autres dispositions législatives*. Ce projet de loi a été renvoyé à la Commission des institutions pour étude. Cette dernière a organisé, en février et mars 2010, une consultation générale et des auditions publiques sur ce projet de loi pour lesquelles elle a reçu 47 mémoires. Ces 47 mémoires étant rédigés en français, ils font tous partie de ce sous-corpus.

Tableau A.1 : Liste des mémoires de langue française ayant été remis en 2002 à la Commission des institutions pour la consultation générale sur la réforme du mode de scrutin au Québec

Déposé par	Titre
Cliche, Paul	<u>Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale dans le cadre de la consultation sur la réforme du mode de scrutin (PDF, 2 Mo)</u>
Boudreau, François	<u>Mémoire déposé par François Boudreau à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 300 ko)</u>
Jeunes souverainistes de Lanaudière (Les)	<u>Mémoire concernant la réforme des institutions démocratiques (PDF, 172 ko)</u>
L'Autre Parole	<u>Le groupe L'Autre parole réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 100 ko)</u>
Regroupement des citoyens de Saguenay	<u>Dépôt d'un mémoire sur la réforme des institutions démocratiques (PDF, 423 ko)</u>
Pigeon, Lucien	<u>Le mémoire de Lucien Pigeon (PDF, 285 ko)</u>

Déposé par	Titre
Boivin, Jacques	<u>Je réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 88 ko)</u>
Dandurand, Yves	<u>Pour en finir avec l'exclusion politique, il nous faut opter pour une démocratie véritablement représentative : mémoire (PDF, 2 Mo)</u>
Théberge, Enrico	<u>Mémoire déposé par Enrico Théberge à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 245 ko)</u>
Dutil, Yvan, Ph. D.	<u>Pour une meilleure démocratie : notions d'ingénierie électorale : rapport présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec et au Comité directeur des États généraux sur la gouvernance démocratique (PDF, 1 Mo)</u>
Dupuis, Martin	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin : présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 354 ko)</u>
Boivin, Marc-André	<u>Mémoire déposé par Marc André Boivin à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 142 ko)</u>
Forum d'action des communautés culturelles	<u>La représentation proportionnelle : pour assurer une meilleure compréhension du contexte culturel à l'Assemblée nationale (PDF, 1 Mo)</u>
Huot, André, et collaborateurs	<u>Projet de réforme des institutions : le RIC fait la différence! (PDF, 448 ko)</u>
Huot, André, et collaborateurs	<u>Projet démocratique (PDF, 1 Mo)</u>
Huot, André, et collaborateurs	<u>Projet démocratique : résumé (PDF, 158 ko)</u>
Rouillon, Stéphane et l'Association des étudiants des Cycles Supérieurs de Polytechnique	<u>Un système électoral préférentiel, totalement proportionnel et sans circonscription (SPPA) : mémoire sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 565 ko)</u>
Chené, François-Olivier	<u>Mémoire déposé par François-Olivier Chené à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 750 ko)</u>

Déposé par	Titre
Martel, Alexandre et Rivest, François	<u>Réforme du processus législatif : mémoire déposé à la Commission des institutions (PDF, 428 ko)</u>
Labelle, Raymond	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 508 ko)</u>
Trigo-Gill, Monica	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 60 ko)</u>
Guay, Lorraine	<u>Opinion à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale : la démocratie en plus et en mieux! (PDF, 417 ko)</u>
Litvak, David	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin : présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec dans le cadre de la consultation sur la réforme du mode de scrutin au Québec et au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions politiques dans le cadre de la consultation populaire sur les institutions politiques du Québec (PDF, 379 ko)</u>
Cliche, Paul	<u>Mon mémoire : un plébiscite plutôt qu'un référendum (PDF, 33 ko)</u>
Mouvement national des Québécoises et Québécois	<u>Résumé du mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale dans le cadre de la consultation sur la réforme du mode de scrutin (PDF, 680 ko)</u>
Doody, Brian, M.A., LL.B.	<u>Un système mixte québécois : mémoire présenté au Secrétariat des commissions... (PDF, 334 ko)</u>
Lévesque, Michel	<u>Mémoire déposé par Michel Lévesque à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 1 Mo)</u>
Lalongé, Luc	<u>Le Conseil national, ou, L'utilité d'une seconde chambre pour le Québec (PDF, 790 ko)</u>
Communauté de base Les chemins	<u>Lettre d'appui au changement du mode de scrutin actuel (PDF, 166 ko)</u>
Carrefour des communautés du Québec	<u>Représentativité de la nouvelle immigration au Québec : mémoire (PDF, 1 Mo)</u>

Déposé par	Titre
Darier, Éric	<u>Mémoire à la Commission de la réforme des institutions politiques, Assemblée nationale du Québec (PDF, 70 ko)</u>
Mouvement national des Québécoises et Québécois	<u>Ouvrir notre régime politique à la pluralité des voix : résumé du mémoire présenté par le Mouvement national des Québécoises et Québécois à la Commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin et au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques (PDF, 357 ko)</u>
Roy, Serge	<u>Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec dans le cadre de la consultation sur la réforme du mode de scrutin (PDF, 299 ko)</u>
Roy, Serge	<u>Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec dans le cadre de la consultation sur la réforme du mode de scrutin : résumé (PDF, 68 ko)</u>
Mouvement Démocratie Nouvelle	<u>Mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 1 002 ko)</u>
Karam, Alicia-Marie	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 312 ko)</u>
Breton, Jean	<u>Évaluation du mode de scrutin pratiqué au Québec : mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 345 ko)</u>
Harvey-Bertrand, Véronique	<u>Évaluation du mode de scrutin pratiqué au Québec : mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 233 ko)</u>
Langevin-Bourdon, Chloé	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 257 ko)</u>
Bellavance, Pierre-Yves	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 468 ko)</u>
Caron Belzile, Myriam	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 667 ko)</u>
Aouelouafa, Hakim	<u>Évaluation du mode de scrutin (PDF, 342 ko)</u>
Ewert, Louis-Philippe	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 236 ko)</u>

Déposé par	Titre
Perreault, Carol-Anne	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 282 ko)
Cardin, Sophie-Catherine	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 385 ko)
Sajous-Georges, Kenney	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 386 ko)
Morand, Louis-Philippe	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 258 ko)
Lemaire, Christine	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 495 ko)
Caron-Mélançon, Marie-Hélène	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 484 ko)
Chené, François-Olivier	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 381 ko)
Beauduin, Charlotte	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 349 ko)
Santorineos, Nicolas	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 298 ko)
Désy, Nicolas	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 328 ko)
Bevilacqua, Vanessa	Évaluation du mode de scrutin Québec (PDF, 307 ko)
Choquette, Marie-Hélène	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 314 ko)
St-Jacques Coté, Frédérique	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 323 ko)
Lafeuille, Marie-Hélène	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 450 ko)
Davis, Shawn-Alexander	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 252 ko)
Ayoub, Chérif	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 229 ko)
O'Reilly, Alex	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 556 ko)
Yang, Da	Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 271 ko)

Déposé par	Titre
Pagé, Barbara	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 292 ko)</u>
Ouimet-Comtois, Annie-Pierre	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 486 ko)</u>
Bossard-Couture, Véronik	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 268 ko)</u>
Couture Clouâtre, Marie	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 593 ko)</u>
Jeric, Margareta	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 215 ko)</u>
Parisella, Philippe	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 174 ko)</u>
Godbout, Laurent	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 314 ko)</u>
Bambara, Stéphanie	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 273 ko)</u>
Richer, Geneviève	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 317 ko)</u>
Parent-Roberts, Christina	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 307 ko)</u>
Haddad, Jean-Philippe	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 245 ko)</u>
Courtemanche, Nathalie	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 290 ko)</u>
Parti Québécois de Montréal-Centre	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 659 ko)</u>
Groupe Solidarité Justice	<u>Évaluation du mode de scrutin québécois (PDF, 102 ko)</u>
Conseil central du Montréal métropolitain	<u>Pour que notre vote compte vraiment : mémoire présenté au Comité directeur de[s] États généraux sur la réforme des institutions démocratiques et à la Commission des institutions (PDF, 211 ko)</u>
Table des groupes de femmes de Montréal	<u>Les groupes de femmes réclament que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 141 ko)</u>

Déposé par	Titre
Parti libéral du Québec	<u>Une réforme nécessaire du mode de scrutin : mémoire présenté par le Parti libéral du Québec à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale (PDF, 673 ko)</u>
MAP (Mères avec pouvoir)	<u>Les groupes de femmes réclament que le vote de chaque citoyenne et de chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 144 ko)</u>
Collectif féminisme et démocratie	<u>Faire de la réforme du mode de scrutin un enjeu féministe (PDF, 1 Mo)</u>
Fédération étudiante universitaire du Québec	<u>Vers un mode de scrutin mixte : mémoire présenté à la Commission des institutions (PDF, 491 ko)</u>
Mouvement national des Québécoises et Québécois	<u>Ouvrir notre régime politique à la pluralité des voix : mémoire présenté par le Mouvement national des Québécoises et Québécois à la Commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin et au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques (PDF, 2 Mo)</u>
Gibb, Brian	<u>Un mémoire de Brian Gibb, coordinateur régional de l'Outaouais, Mouvement pour une démocratie nouvelle et président de l'Association des membres de la région de la Capitale nationale, Fair Vote Canada déposé à la Commission des institutions (PDF, 428 ko)</u>
Confédération des syndicats nationaux	<u>Pour une plus grande démocratie : mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques et à la Commission des institutions (PDF, 1 Mo)</u>
Rousseau, Michel	<u>Mémoire présenté dans le cadre des consultations sur la réforme des institutions démocratiques au Québec (PDF, 3 Mo)</u>
Société nationale des Québécois Richelieu/Saint-Laurent	<u>Mémoire de la Société nationale des Québécois Richelieu/Saint-Laurent, SNQ présenté à la Commission Lachance sur la réforme des institutions démocratiques (PDF, 634 ko)</u>
Regroupement des femmes de Gaspé inc.	<u>Le Regroupement des femmes de Gaspé inc. réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 101 ko)</u>

Déposé par	Titre
Centre des femmes de la MRC du Rocher-Percé	<u>Le groupe Femmes « Entre-elles » réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 92 ko)</u>
Syndicat des professeurs du Collège Jean-de-Brébeuf	<u>Le syndicat des professeurs du Collège Jean-de-Brébeuf réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 107 ko)</u>
Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec	<u>Mémoire de la Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (FTQ) présenté à la Commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 854 ko)</u>
Ligue des droits et libertés	<u>Pour que compte le vote de chaque citoyen et de chaque citoyenne (PDF, 100 ko)</u>
Comité politique-action-femmes du Centre des femmes de Laval et de la Table de concertation en condition féminine de Laval	<u>La réforme des institutions démocratiques du Québec : position, questionnements, recommandations (PDF, 348 ko)</u>
Centre d'éducation et d'action des femmes	<u>Le Centre d'éducation et d'action des femmes (CEAF) joint sa voix aux groupes de femmes qui réclament une réforme en profondeur du mode de scrutin actuel afin que la vote de tous ceux et celles qui désirent se prévaloir de ce droit compte vraiment! (PDF, 127 ko)</u>
Racine, Pierre	<u>Pour un mode de scrutin plus démocratique : mémoire présenté à la Commission des institutions du Québec dans le cadre des consultations sur la réforme du mode de scrutin (PDF, 1 Mo)</u>
Société nationale des Québécoises et Québécois de Lanaudière	<u>Mémoire de la Société nationale des Québécoises et Québécois de Lanaudière (SNQL) : présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques et à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 671 ko)</u>
Centre d'action bénévole du Lac St-Pierre	<u>Le groupe Centre d'action bénévole du Lac St-Pierre réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 118 ko)</u>

Déposé par	Titre
Fédération des femmes du Québec	<u>La réforme du mode de scrutin et la représentation égalitaire des femmes à l'Assemblée nationale : mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 763 ko)</u>
Fédération des femmes du Québec	<u>La réforme du mode de scrutin et la représentation égalitaire des femmes à l'Assemblée nationale : résumé du mémoire présenté par la Fédération des femmes du Québec à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 463 ko)</u>
Solidarité rurale du Québec	<u>Un parlement représentatif de ses citoyens : document déposé conjointement au Comité directeur des États généraux de la réforme des institutions démocratiques et à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale sur le mandat d'initiative de la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 480 ko)</u>
Projet élémenta	<u>Le parlementarisme modulaire : présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale, présenté à la Commission des États généraux sur les institutions démocratiques (PDF, 2 Mo)</u>
Action démocratique du Québec	<u>La réforme du mode de scrutin : présenté dans le cadre du mandat d'initiative de la Commission des institutions (PDF, 790 ko)</u>
Comité national des jeunes du Parti québécois	<u>Mémoire du Comité national des jeunes du Parti québécois sur la réforme des institutions démocratiques (PDF, 778 ko)</u>
Regroupement des groupes populaires en alphabétisation du Québec	<u>Mémoire citoyen déposé à la Commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin (PDF, 183 ko)</u>
Boutet, Odina	<u>Nos institutions : utilisation et extension : texte préparé à l'intention de la Commission des institutions (PDF, 404 ko)</u>
Chambre de commerce du Montréal métropolitain	<u>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques dans le cadre de la consultation sur la</u>

Déposé par	Titre
	<u>réforme des institutions démocratiques du Québec (PDF, 923 ko)</u>
Aubry, Ariane	<u>La réforme du mode de scrutin au Québec : le débat est ouvert : mémoire présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 738 ko)</u>
Bertrand, Me Guy	<u>Plaidoyer en faveur de la réforme du mode de scrutin, des institutions et du statut politiques du Québec : mémoire (PDF, 5 Mo)</u>
Association régionale de Montréal Centre Ouest de l'Union des forces progressistes	<u>L'Association régionale de Montréal Centre Ouest de l'Union des forces progressistes réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 101 ko)</u>
Leclerc, Yves	<u>Le pouvoir du citoyen : la réforme du mode de scrutin (Commission Lachance) et un préambule à la réforme des institutions (Commission Béland) : mémoire présenté aux 2 commissions (PDF, 489 ko)</u>
MÉPACQ (Mouvement d'éducation populaire et d'action communautaire du Québec)	<u>Le MÉPACQ réclame que le vote de chaque citoyenne et de chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 102 ko)</u>
Mouvement pour une nouvelle constitution québécoise (MONOCOQ)	<u>Mémoire du Mouvement pour une nouvelle constitution québécoise (MONOCOQ) à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale (PDF, 178 ko)</u>
Association des haltes-garderies communautaires du Québec	<u>L'Association des haltes-garderies communautaires du Québec réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 99 ko)</u>
FADOQ - Mouvement des Aînés du Québec	<u>Avis présenté à la Commission des institutions La réforme du mode de scrutin au Québec : ce que les aînés en pensent! (PDF, 169 ko)</u>
Corbo, Claude	<u>Pour bonifier le mode de scrutin du Québec : mémoire soumis à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 1 Mo)</u>

Déposé par	Titre
Société Saint-Jean-Baptiste de Québec	<u>Pour une réforme du mode de scrutin et de nos institutions démocratiques : mémoire présenté à la Commission des institutions, M. Claude Lachance, président (PDF, 556 ko)</u>
Centre d'information communautaire de Saint-Hyacinthe	<u>Le groupe Centre d'information communautaire réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 142 ko)</u>
Solidarité populaire Estrie	<u>Le regroupement Solidarité populaire Estrie réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 92 ko)</u>
Conseil central des syndicats nationaux du Saguenay-Lac-Saint-Jean	<u>Pour un parlementarisme plus moderne et démocratique au Québec : mémoire présenté par le Conseil central des syndicats nationaux du Saguenay-Lac-Saint-Jean (CSN) dans le cadre de la consultation sur la réforme des institutions démocratiques (PDF, 431 ko)</u>
Union des forces progressistes	<u>Mémoire de l'Union des forces progressistes déposé à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 514 ko)</u>
Union des forces progressistes	<u>Résumé du mémoire de l'Union des forces progressistes déposé à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 122 ko)</u>
Laferrière, Jasmin	<u>Là où se trouve le vrai problème : la réforme du mode de scrutin selon Jasmin Laferrière (PDF, 141 ko)</u>
Filion, Michel	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin présenté à la Commission des institutions (PDF, 939 ko)</u>
Filion, Michel	<u>Résumé du mémoire sur la réforme du mode de scrutin présenté à la Commission des institutions (PDF, 250 ko)</u>
Rassemblement pour l'indépendance du Québec (RIQ)	<u>Sortir le Canada du Québec : résumé (PDF, 44 ko)</u>
Front commun des personnes assistées sociales du Québec	<u>Mémoire déposé par le Front commun des personnes assistées sociales du Québec à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 89 ko)</u>

Déposé par	Titre
Groupe Inclusion	<u>Le groupe Inclusion réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 87 ko)</u>
Société Saint-Jean-Baptiste du Centre-du-Québec	<u>Mémoire déposé par la Société Saint-Jean-Baptiste du Centre du Québec à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 440 ko)</u>
Fédération étudiante collégiale du Québec	<u>Le mode de scrutin au Québec (PDF, 449 ko)</u>
Fédération étudiante collégiale du Québec	<u>Résumé du mémoire « Le mode de scrutin au Québec » (PDF, 47 ko)</u>
Société nationale de l'Est du Québec	<u>Mémoire présenté à la Commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 219 ko)</u>
Union des producteurs agricoles (L')	<u>Des choix complexes et déterminants : mémoire présenté à la Commission des institutions (PDF, 281 ko)</u>
Lamoureux, Diane	<u>Mémoire présenté au Comité des institutions de l'Assemblée nationale (PDF, 273 ko)</u>
Côté, Pierre-F.	<u>Pour une évolution de notre système électoral (mode de scrutin) : mémoire de Pierre-F. Côté, c.r., présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 1 Mo)</u>
Côté, Pierre-F.	<u>Pour une évolution de notre système électoral (mode de scrutin) : mémoire de Pierre-F. Côté, c.r., présenté à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec : résumé (PDF, 43 ko)</u>
Conseil régional Simonne-Monet-Chartrand	<u>Le Conseil régional Simonne-Monet-Chartrand réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 243 ko)</u>
La Marie Debout	<u>Mémoire déposé par La Marie Debout, centre d'éducation des femmes à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 303 ko)</u>
Alternatives	<u>Mémoire déposé par Alternatives à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 196 ko)</u>

Déposé par	Titre
Action Plus de Sherbrooke inc.	<u>Action plus de Sherbrooke réclame que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment! (PDF, 96 ko)</u>
Gauthier-Pilote, Mathieu	<u>Idée sur la démocratie directe (PDF, 61 ko)</u>
Conseil central de Québec Chaudière-Appalaches	<u>Mémoire présenté au Secrétariat des commissions de l'Assemblée nationale du Québec sur la réforme du mode de scrutin (PDF, 234 ko)</u>
Table de concertation des groupes de femmes du Bas Saint-Laurent	<u>Mémoire déposé par la Table de concertation des groupes de femmes du Bas-Saint-Laurent à la Commission permanente des institutions sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 194 ko)</u>

Tableau A.2 : Liste des mémoires de langue française ayant été remis au Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques en 2003 pour lesquels le Comité directeur a obtenu une autorisation de diffusion

Action démocratique du Québec. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Alpha-Témis. 2002. <i>Mémoire citoyen déposé à la commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin.</i>
Alvarez, Éric. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Arcoragi, Jean-Pierre. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Association des haltes-garderies communautaires du Québec. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Association étudiante de L'École Nationale d' Aérotechnique. 2002. <i>Réforme des institutions Démocratiques.</i>
Bariteau Claude, Campeau André et Jean-Pierre Roy. 2002. <i>Le pouvoir aux citoyens et aux citoyennes: Quel beau défi d'ici les prochaines élections!</i>
Bellavance, Mario. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Bellefeuille, Pierre. 2002. <i>L'Oligarchie masquée.</i>

Bergeron, Stéphane. 2002. <i>Mémoire présenté dans le cadre des consultations menées par le Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques</i>
Bernier-Genest, Carl. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Bertrand, Guy. 2002. <i>Plaidoyer en faveur de la réforme du mode de scrutin, des institutions et du statut politiques du Québec.</i>
Bertrand, Robert. 2002. <i>La qualité du secret de nos votes lorsque nous le plaçons dans l'urne ou son équivalent.</i>
Bertrand, Robert. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Bissonnette, Claude. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Boivin, Jacques. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Bouvier, Jean-Marc. 2002. <i>Le système coopératif: Projet de société.</i>
Breault, Hélène. 2002. <i>Pour une véritable démocratie.</i>
CALACS-La Passerelle. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Cardinal, Julien. 2002. <i>Mémoire sur le pouvoir aux citoyennes et citoyens pour la réforme des institutions démocratiques.</i>
Carrefour des communautés du Québec. 2002. <i>Représentativité de la nouvelle immigration au Québec et le mode de scrutin.</i>
CEDA. 2002. <i>Mémoire citoyen déposé à la commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin.</i>
Centre Alpha-sourd. 2002. <i>Mémoire citoyen déposé à la commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin.</i>
Centre d'action bénévole du Lac St-Pierre. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Centre d'information communautaire de Saint-Hyacinthe. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Centre de lecture et d'écriture de Montréal. 2002. <i>Mémoire citoyen déposé à la commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin.</i>
Centre des femmes et Table de concertation en condition féminine de Laval. 2002. <i>La réforme des institutions démocratiques du Québec: position, questionnements, recommandations.</i>
Chambre des notaires du Québec. 2002. <i>Le pouvoir aux citoyens et aux citoyennes.</i>
Chénier, Jean-Félix. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Cliche, Paul. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>

Comité anti-Zléa de l'Ouatouais. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Comité national des jeunes du Parti Québécois. 2002. <i>Mémoire sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Conseil catholique d'expression anglaise. 2002. <i>Le Conseil catholique d'expression anglaise s'interroge sur le projet de réforme démocratique.</i>
Conseil central des syndicats nationaux du Bas-Saint-Laurent. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Conseil central des syndicats nationaux du Saguenay-Lac-St-Jean. 2002. <i>Pour un parlementarisme plus moderne au Québec.</i>
Conseil des relations interculturelles. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Conseil du statut de la femme. 2002. <i>La réforme des institutions démocratiques... quels enjeux pour les femmes?</i>
Conseil permanent de la jeunesse. 2002. <i>Réflexion stratégique sur les institutions démocratiques du Québec.</i>
Conseil régional de développement de l'Abitibi-Témiscamingue. 2002. <i>La Réforme des institutions démocratiques.</i>
Conseil régional de développement de la Côte-Nord. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Conseil régional de développement de l'Estrie. 2002. <i>Le pouvoir aux citoyens et aux citoyennes: Régionalisation et subsidiarité.</i>
Contant, Robert. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Corbo, Claude. 2002. <i>Sur la réforme des institutions politiques du Québec.</i>
Corporation de développement communautaire de Laval. 2002. <i>L'avenir démocratique au Québec.</i>
Côté, Pierre F. 2002. <i>Projet de loi spécifique pour la tenue d'un référendum sur une question autre que de nature constitutionnelle.</i>
CSN – Chaudière-Appalaches. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
CSN. 2002. <i>Pour une plus grande démocratie.</i>
CSN-Conseil central du Montréal métropolitain. 2002. <i>Pour que notre vote compte vraiment.</i>
Démocratie Contractuelle. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Desbiens, Paul-André. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Deschamps, Fernand. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Doody, Brian. 2002. <i>Vers un nouveau modèle québécois.</i>

Dorion, François. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Doyon, Léo. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Ducharme, Bertrand. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Dufour, Christian. 2002. <i>Des institutions politiques qui ont bien servi le Québec.</i>
Durand, Guy. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Dutil, Yvan. 2002. <i>Pour une meilleure démocratie: notions d'ingénierie social.</i>
Évrard, Thierry. 2002. <i>Réflexion sur le système politique au Québec.</i>
FADOQ. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Fédération des associations étudiantes du campus de l'Université de Montréal. 2002. <i>Vers une modernisation du système démocratique.</i>
Fédération des femmes du Québec. 2002. <i>La réforme du mode de scrutin et la représentation égalitaire des femmes à l'Assemblée nationale.</i>
Fédération étudiante collégiale du Québec. 2002. <i>Transformer le Québec en un système démocratique axé sur le citoyen.</i>
Fédération étudiante universitaire du Québec. 2002. <i>Vers une modernisation du système démocratique.</i>
Fédération Québécoise des Municipalités. 2002. <i>Réforme des institutions démocratiques.</i>
Féminisme et Démocratie. 2002. <i>Faire de la réforme du mode de scrutin un enjeu féministe.</i>
Femmes, Politique et Démocratie. 2002. <i>D'avantage de candidates. D'avantage d'élues. D'avantage de démocratie.</i>
Fontaine, Anne. 2002. <i>Le pouvoir aux citoyens et citoyennes.</i>
Forest, Jean. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Fortier, Mario. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Forum Jeunesse de l'île de Montréal. 2002. <i>Mémoire sur la consultation concernant la Réforme des institutions démocratiques.</i>
Front commun des personnes assistées sociales du Québec. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Gagné, Pierre (conseiller municipal à la ville de Lévis). 2002. <i>Mémoire sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Gaudet, Stéphane. 2002. <i>Pour un système parlementaire qui ne soit plus britannique.</i>
Gauld, Maxime. 2002. <i>Mémoire sur la refonte du système de gouvernance démocratique.</i>

Gérard, Vincent. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Groupe de réflexion sur la solidarité sociale. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Groupe de réflexion sur la solidarité sociale. 2002. <i>Partisans d'une démocratie moderne</i>
Groupe Solidarité Justice. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Guay, Lorraine. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Guillemette, Simon. 2002. <i>Pour une vraie démocratie: Proposition pour un plus grand rôle du citoyen dans la vie politique québécoise.</i>
Héroux, Hélène. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Huot, André. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Huot, André. 2002. <i>Projet démocratique</i>
Kahlé, André. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Labelle, Raymond. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Labrecque, Laurent. 2002. <i>Mémoire présenté au comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Lacoste, Gilles. 2002. <i>Le défi de gestion du gouvernement.</i>
Laferrière, Jasmin. 2002. <i>Le temps est-il venu où les choses vont changer au Québec?</i>
Lalande, Claude. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Lalongé, Luc. 2002. <i>Le conseil national ou l'utilité d'une seconde chambre pour le Québec.</i>
Lamarre, Jacques. 2002. <i>Mémoire présenté à Monsieur Claude Béland, dans le cadre des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Lamoureux, Diane. 2002. <i>Mémoire présenté au comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Lanthier, Guy-Michel. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Larose, Patrick. 2002. <i>Réponse aux questions du Comité directeur des États généraux sur la Réforme des institutions démocratiques.</i>
Le sac à mots. 2002. <i>Mémoire citoyen déposé à la commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin.</i>
Leclerc, Yves. 2002. <i>Le pouvoir du citoyen : la réforme du mode de scrutin</i>

Leduc, Marc. 2002. <i>Une mise en chantier prioritaire: le parachèvement de notre infrastructure démocratique pour paver la voie à une démocratie participative, continue et décentralisée.</i>
Léger, Jacques. 2002. <i>Transparence, efficacité, respect des citoyens.</i>
Ligue des droits et libertés. 2002. <i>Pour que compte le vote de chaque citoyen et de chaque citoyenne.</i>
Marquis, Michel. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Martel, Alexandre et François Rivest. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Martel, Serge. 2002. <i>Mémoire sur la réforme des institutions démocratiques au Québec.</i>
Martin, Paul. 2002. <i>Pour une démocratie québécoise forte, entière, authentique et exemplaire.</i>
MÉPACQ. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Mouvement de la relève d'Amos-région. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Mouvement Démocratie Nouvelle. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Mouvement national des Québécoises et Québécois. 2002. <i>Ouvrir notre régime politique à la pluralité des voix.</i>
Mouvement pour une nouvelle constitution québécoise. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Mouvet, Eugène A.L.H. 2002. <i>Des propositions de modifications du mode de scrutin, de la qualité d'électeur et des candidats, des partis et de leur financement et sur le nombre et la répartition des députés nationaux à l'Assemblée nationale.</i>
MRC de Témiscamingue. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
O'Bomsawin, Gilles (chef des Abénaquis). 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Observatoire Québécois de la Démocratie. 2002. <i>Pour une démocratie active.</i>
Pagé, Michel. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Pagé, Michel. 2002. <i>Une illustrations de cas : démocratie corporative, moralité et santé économique.</i>
Parti libéral du Québec. 2002. <i>Une réforme nécessaire du mode de scrutin.</i>
Parti Marxiste-Léniniste du Québec. 2002. <i>Mémoire présenté par le PMLQ au Comité directeur des États Généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
POPCO. 2002. <i>Mémoire citoyen déposé à la commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin.</i>

Pouliot, Vincent. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Projet Élementa. 2002. <i>Le parlementarisme modulaire.</i>
Racine, Pierre. 2002. <i>Embryon d'une Charte démocratique du Québec.</i>
Rassemblement pour l'indépendance du Québec. 2002. <i>Démocratie et pouvoir des Québécois : la voie républicaine.</i>
Rassemblement pour un pays souverain. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Regroupement des citoyens de Saguenay. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Regroupement des groupes populaires en alphabétisation du Québec. 2002. <i>Mémoire citoyen déposé à la commission des institutions sur la réforme du mode de scrutin.</i>
Réseau des Sœurs de Ste-Anne de justice sociale. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Ricard, Maxime. 2002. <i>Réformer le mode de scrutin québécois.</i>
Rousseau, Michel. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Simard, Pierre. 2002. <i>Des lendemains prospères.</i> ²
Société d'histoire des Riches-Lieux. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Société nationale de l'Est du Québec. 2002. <i>Mémoire de la sur la Réforme des institutions démocratiques.</i>
Société nationale des Québécois Richelieu/St-Laurent. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Société Saint-Jean-Baptiste du Centre-du-Québec. 2002. <i>L'électrice et l'électeur avant les partis.</i>
Solidarité rurale du Québec. 2002. <i>Un Parlement représentatif de ses citoyens.</i>
St-Jacques, Stéphane. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
St-Jean, Daniel. 2002. <i>Réformer la démocratie pour continuer d'y vivre.</i>
St-Louis, Pierre. 2002. <i>Le renouvellement de la démocratie au Québec.</i>
Syndicat de la fonction publique du Québec. 2002. <i>Réforme des institutions démocratiques.</i>
Syndicat des Agricultrices du Centre du Québec. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Table de concertation de femmes du Bas Saint-Laurent. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Table des groupes de femmes de Montréal. 2002. <i>Les groupes de femmes réclament que le vote de chaque citoyenne et chaque citoyen compte vraiment!</i>
Table régionale Jeunesse de l' Abitibi-Témiscamingue. 2002. <i>La réforme des institutions démocratiques au québec.</i>

Tardy, Robert. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Thibault, Marc. 2002. <i>Le développement des régions et le pouvoir aux citoyens: deux réalités, un même défi.</i>
Tremblay, Guy. 2002. <i>Commentaire du document de réflexion populaire Le pouvoir aux citoyens et aux citoyennes.</i>
Trigo-Gili, Monica. 2002. <i>Mémoire présenté au comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Union des forces progressistes. 2002. <i>Mémoire de l'Union des forces progressistes sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Vaillancourt, Hugo. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Vallée, Régis. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>
Verhas, Michel. 2002. <i>Mémoire présenté au Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques.</i>

Tableau A.3 : Liste des mémoires de langue française remis à la Commission spéciale sur la Loi électorale en 2006

Déposé par	Titre
Vachon, Monsieur Gilles	<u>Mémoire sur le projet de réforme de la Loi électorale (PDF, 96 Ko)</u>
Dubé, Monsieur Henri C.	<u>Mémoire déposé par Henri C. Dubé à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale (PDF, 454 Ko)</u>
Harvey, Monsieur Conrad	<u>Mémoire déposé par Conrad Harvey à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale (PDF, 204 Ko)</u>
Regroupement des Femmes de la Côte-de-Gaspé	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 129 Ko)</u>
De Sève, Madame Nicole	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 128 Ko)</u>

Déposé par	Titre
Misérary, Madame Madeleine	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Lemaître-Auger, Madame Françoise	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Centre des femmes du Ô Pays	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Carrefour des femmes d'Anjou	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 361 Ko)
Femmes du monde à Côte-des-Neiges	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Gareau, Madame Isabelle	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Centre de femmes Marie-Dupuis	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 126 Ko)
Centre des Femmes de Forestville	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Berthelot, Madame Candide	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
O'Connor, Madame Sylvie	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Daoust, Monsieur Jean	<u>La réforme du mode de scrutin au Québec : position présentée à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 155 Ko)
Williams, Monsieur Marc	<u>Mémoire déposé par Marc Williams à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 28 Ko)

Déposé par	Titre
Tremblay, Madame Louise	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 242 Ko)
Centre des femmes du Témiscouata à Cabano	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 249 Ko)
Blanchette, Monsieur René	<u>Le mode de scrutin : une pensée sur le sujet</u> (PDF, 127 Ko)
Hamel, Monsieur Philippe	<u>Mémoire déposé par Philippe Hamel à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 68 Ko)
Hadjabi, Madame Wassyla	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 129 Ko)
Pelley, Monsieur Robert	<u>Commentaires</u> (PDF, 116 Ko)
Table de concertation pour la Condition paternelle	<u>« Pour la souveraineté citoyenne » : mémoire présenté par la Table de concertation pour la condition paternelle : Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 126 Ko)
Charbonneau, Madame Jocelyne	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Garneau, Monsieur Raymond	<u>Une démocratie « nouvelle » n'est pas nécessairement une démocratie « meilleure »</u> (PDF, 659 Ko)
Roy, Monsieur G.L.	<u>Mémoire soumis à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 435 Ko)
JUSTICEPLUS	<u>Commentaires généraux transmis aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE) par Internet</u> (PDF, 136 Ko)
Bisson, Monsieur Serge	<u>Réforme du système électoral</u> (PDF, 107 Ko)
Centre de Femmes La Marg'Elle	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 297 Ko)
Le Protecteur du citoyen	<u>Mémoire présenté par la Curatrice publique à la Commission spéciale en vue de l'étude de l'avant-</u>

Déposé par	Titre
	<u>projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 113 Ko)
Centre Au Cœur des Femmes	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Desrochers, Monsieur Jean-Marc	<u>Refonte du système électoral du Québec : proposition</u> (PDF, 83 Ko)
Gaudreau, Monsieur Claude	<u>Pour un mode de scrutin équitable et démocratique au Québec</u> (PDF, 64 Ko)
Desjardins, Monsieur Daniel	<u>Mémoire déposé par Daniel Desjardins à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 119 Ko)
Courtemanche, Monsieur Sébastien	<u>Mémoire déposé par Sébastien Courtemanche à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 95 Ko)
Union des citoyens du Québec	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi électorale concernant la réforme du mode de scrutin électoral</u> (PDF, 669 Ko)
Guay, Monsieur Raymond	<u>Commentaires sur l'avant-projet de loi portant sur le processus électoral du Québec</u> (PDF, 106 Ko)
Laroche, Monsieur Renaud	<u>La réforme des institutions démocratiques au Québec : mémoire dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 178 Ko)
Dubé, Monsieur Tommy	<u>Mémoire déposé par Tommy Dubé à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 329 Ko)
Conseil des relations interculturelles	<u>Pour une inclusion et une représentation réelle de la diversité ethnoculturelle à l'Assemblée nationale : éléments de réflexion du Conseil des relations interculturelles présentée à la Commission spéciale sur l'avant-projet de loi électorale : document de travail</u> (PDF, 663 Ko)
Projet Montréal	<u>La démocratie, c'est plus qu'un vote : mémoire de Projet Montréal dans le cadre des travaux de la Commission spéciale sur la loi électorale portant sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 517 Ko)

Déposé par	Titre
Leclaire, Monsieur Jean-Michel	<u>Le scrutin mixte partiellement proportionnel</u> (PDF, 399 Ko)
Beaulieu, Monsieur Léo	<u>Commentaires présentés à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 402 Ko)
Gélinas, Monsieur Jean-Marie	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 86 Ko)
Lachapelle, Monsieur François A.	<u>Mémoire sur le remplacement de la Loi électorale</u> (PDF, 93 Ko)
Ville d'Amos	<u>Projet de réforme électorale proposé par le gouvernement du Québec : extrait du procès-verbal d'une séance ordinaire du conseil municipal de la ville d'Amos tenue à la salle des délibérations du conseil</u> (PDF, 90 Ko)
Beauvais, Monsieur Claude R.	<u>Mémoire déposé par Claude R. Beauvais à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 125 Ko)
Siouville, Monsieur Louis	<u>Mémoire déposé par Louis Siouville à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 490 Ko)
Rochette, Monsieur Stéphane	<u>Pour un ajustement, non un renversement</u> (PDF, 127 Ko)
Fédération étudiante collégiale du Québec	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin : pour une proportionnelle mixte nationale</u> (PDF, 2 Mo)
Thiffault, Monsieur Christian	<u>Mémoire en vue de l'avant-projet de loi sur la Loi électorale québécoise à la Commission spéciale sur la Loi électorale, 37ième législature, 1ère session, Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 251 Ko)
Beaulé, Monsieur Denis	<u>Considérations relatives au mode de scrutin</u> (PDF, 110 Ko)
Sylvestre, Monsieur Roger	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 268 Ko)
Gérin-Lajoie, Monsieur Jean	<u>Mémoire à la Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE) de l'Assemblée nationale</u> (PDF, 167 Ko)
Union des forces progressistes et Option citoyenne de Mirabel	<u>Pour revitaliser la démocratie québécoise, une vraie proportionnelle! : mémoire conjoint en vue de la</u>

Déposé par	Titre
	<u>consultation générale de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 420 Ko)
Corbo, Monsieur Claude	<u>La réforme du mode de scrutin et la fonction de chef d'État au Québec : mémoire soumis à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 581 Ko)
Maynard, Monsieur Charles-Y.	<u>Proposition pour la : réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 93 Ko)
Laberge, Madame Marie-Claude	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Collective des femmes de Nicolet et région	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 144 Ko)
Dandurand, Monsieur Yves	<u>Un tout petit amendement pourrait rendre l'avant projet de loi du ministre Dupuis très acceptable : l'apparement</u> (PDF, 842 Ko)
Plante, Madame Francine	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Mouvement démocratie et citoyenneté Vallée du Richelieu	<u>Mémoire à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 585 Ko)
Bédard, Madame Suzanne	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 129 Ko)
Centre des femmes du Plateau Mont-Royal	<u>Mémoire bref présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 169 Ko)
Centre-Femmes aux Plurielles	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Centre d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel Châteauguay (CALACS)	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 237 Ko)

Déposé par	Titre
Centre-Femmes La Passerelle du Kamouraska	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 228 Ko)
Issa, Madame Michelle	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 115 Ko)
Comité des femmes de l'Union des forces Progressistes de la région de Québec	<u>Femmes et régions : deux dimensions importantes à ne pas oublier : mémoire à la Commission sur la réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 337 Ko)
Aféas	<u>« Pour une représentation égale des femmes et des hommes » : mémoire de l'Aféas présenté à la Commission spéciale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 546 Ko)
Comité Femmes de l'Union des forces progressistes de la région de Montréal	<u>Pour un mode de représentation électoral empreint d'égalité, de liberté, et de justice : mémoire du Comité femmes de l'UFP, région de Montréal présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 648 Ko)
Réseau des femmes FIIQ (SPIIE)	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 130 Ko)
McKay, Monsieur Scott	<u>Mémoire individuel présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 93 Ko)
Madame prend congé, Centre de femmes de Pointe St-Charles	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 51 Ko)
Centre-Femmes de Beauce	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 33 Ko)
L'Élan, CALACS	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 235 Ko)
CALACS Entre Elles	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 235 Ko)

Déposé par	Titre
Centre des femmes de la Basse-Ville	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 255 Ko)
Centre Femmes d'aujourd'hui	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 239 Ko)
Tremblay, Madame Manon	<u>Le scrutin proportionnel mixte : un modèle décevant au regard de la féminisation de l'Assemblée nationale du Québec : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE)</u> (PDF, 5 Mo)
Carrier, Monsieur Bruno-Pierre	<u>Faire parler les citoyens sur leur démocratie est bien... mais si on ne les écoute pas, ça ne vaut rien</u> (PDF, 23 Ko)
Coalition des citoyens Pro-Brossard	<u>Pour une réforme juste et équitable du système électoral : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 3 Mo)
Centre d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (CALACS) de Rimouski	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 33 Ko)
Pérez, Madame Maria	<u>Réforme du mode de scrutin : l'opportunité de faire une vraie réforme</u> (PDF, 33 Ko)
Regroupement des groupes populaires en alphabétisation du Québec	<u>Mémoire déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 81 Ko)
Union des producteurs agricoles	<u>Réforme électorale : un nécessaire consensus : mémoire de l'Union des producteurs agricoles présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 364 Ko)
Condition Féminine au SFPQ, section Revenu Québec	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 47 Ko)
Centre ressources pour femmes de Beauport	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 60 Ko)

Déposé par	Titre
Centre Femmes de La Mitis	<u>Réforme du mode de scrutin : vers l'égalité pour décider! : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 87 Ko)
RECIF 02 Table de concertation des groupes de femmes du Saguenay-Lac-St-Jean	<u>La réforme du mode de scrutin : un moyen d'atteindre une meilleure démocratie : mémoire dans le cadre de la Commission spéciale sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 72 Ko)
Regroupement des groupes de femmes de la région 03 (Portneuf-Québec-Charlevoix) (RGF-03)	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi modifiant la Loi électorale présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 92 Ko)
Y des femmes de Montréal (YWCA)	<u>Mémoire du Y des femmes de Montréal (YWCA) sur la réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 31 Ko)
Centre de femmes l'É.R.I.G.E.	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 234 Ko)
Centre de femme du pays Maria-Chapdelaine	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 226 Ko)
Groupe Alpha Laval	<u>Mémoire déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 90 Ko)
Centre d'organisation mauricien de services et d'éducation populaire - COMSEP	<u>Mémoire déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 138 Ko)
Boulet, Madame Sylvie	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Forum jeunesse de l'Île de Montréal - FJÎM	<u>Mémoire sur la révision de la Loi électorale du Québec présenté par le Forum jeunesse de l'Île de Montréal (FJÎM) à la Commission spéciale sur la révision de la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 403 Ko)
Regroupement des femmes de la Côte-Nord (RFCN)	<u>L'égalité des droits des femmes se doit d'être au coeur de la réforme : mémoire présenté par Regroupement des femmes de la Côte-Nord (RFCN) dans le cadre de la consultation générale</u>

Déposé par	Titre
	<u>sur l'avant-projet de loi modifiant la Loi électorale</u> (PDF, 210 Ko)
Centre-femmes Catherine-Leblond	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 126 Ko)
Centre d'éducation et d'action des femmes (CÉAF)	<u>Pour un mode de scrutin proportionnel mixte, un vote c'est bien, mais deux c'est mieux! : mémoire du Centre d'éducation et d'action des femmes, présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 192 Ko)
Alarie, Madame Claire	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 168 Ko)
Trudel, Madame Flavie	<u>La représentation des femmes dans l'arène politique : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 903 Ko)
Front commun des personnes assistées sociales du Québec	<u>Vers une réelle participation citoyenne : l'importance d'une véritable réforme du mode de scrutin : mémoire du Front commun des personnes assistées sociales du Québec à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 261 Ko)
Groupe Solidarité Justice	<u>Mémoire sur la révision du mode de scrutin</u> (PDF, 105 Ko)
Chénier, Monsieur Jean-Félix	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 143 Ko)
Boulet, Monsieur Yves	<u>Mémoire pour la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 181 Ko)
Raby, Madame Julie	<u>L'avant-projet de loi sur la réforme du mode de scrutin et l'intérêt public : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 262 Ko)
Syndicat des professionnelles et professionnels de l'éducation de Laurentides-Lanaudière (SPPELL)	<u>Vers l'égalité des mots cratique : avant-projet de loi sur la réforme électorale</u> (PDF, 155 Ko)
Mouvement démocratie et citoyenneté du Québec	<u>Mémoire du Mouvement démocratie et citoyenneté du Québec</u> (PDF, 225 Ko)

Déposé par	Titre
Lacelle, Madame Denyse	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 129 Ko)
Table de concertation des groupes de femmes de la Montérégie	<u>Quand l'Assemblée nationale vivra d'égalité... : mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 756 Ko)
Comité Femmes et ville de Salaberry-de-Valleyfield	<u>La réforme du scrutin : vers une représentation égalitaire des femmes et des hommes!</u> (PDF, 323 Ko)
Association des femmes iraniennes de Montréal	<u>Mémoire déposé par l'Association des femmes iraniennes de Montréal à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 137 Ko)
Centre de Femmes au Quatre-Temps	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Comité de responsabilité sociale et environnementale de l'Église unitarienne de Montréal	<u>Une réforme du mode de scrutin : un pas en avant pour sauver la planète : avant-projet de loi électorale : réforme du mode de scrutin : mémoire</u> (PDF, 145 Ko)
Collectif régional Léa-Roback de Québec de la Fédération des femmes du Québec	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 144 Ko)
Regroupement de femmes de l'Abitibi-Témiscamingue	<u>Mémoire présenté par le Regroupement de femmes de l'Abitibi-Témiscamingue dans le cadre de la consultation sur l'avant-projet de loi modifiant la Loi électorale</u> (PDF, 118 Ko)
Centre de femmes Uni-Vers-Elles	<u>La réforme du mode de scrutin : pour une représentation accrue des femmes : mémoire présenté par le Centre de femmes Uni-vers-elles : avant-projet de loi modifiant la Loi électorale</u> (PDF, 307 Ko)
Curateur public	<u>Demandes particulières pour les personnes sous régime de protection public : mémoire présenté à la Commission spéciale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 322 Ko)

Déposé par	Titre
Option citoyenne (OC) des Laurentides	<u>Pour revitaliser la démocratie québécoise, une vraie proportionnelle! : mémoire conjoint en vue de la consultation générale de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 182 Ko)
Association Générale des Étudiantes et Étudiants du Collège Régional de Lanaudière à Terrebonne (AGEECLT)	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin : pour une proportionnelle mixte nationale</u> (PDF, 183 Ko)
Association Générale des Étudiants du Cégep André Laurendeau (AGÉCAL)	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin : pour une proportionnelle mixte nationale</u> (PDF, 232 Ko)
Boulerice, Monsieur Alexandre	<u>Mémoire déposé dans le cadre des travaux de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 149 Ko)
Réseau des tables régionales de groupes de femmes du Québec	<u>L'égalité des droits des femmes se doit d'être au coeur de la réforme : mémoire présenté par le Réseau des tables régionales de groupes de femmes du Québec dans le cadre de la consultation générale sur l'avant-projet de loi modifiant la Loi électorale</u> (PDF, 323 Ko)
Collectif régional Simonne-Monet-Chartrand de Montréal (FFQ)	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)
Jalbert, Madame Diane	<u>Vers une démocratie hétérosexuée une pour un! : écritures de mémoire dirigées à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 117 Ko)
Corporation de Développement Communautaire de la MRC d'Asbestos (CDC)	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 126 Ko)
Confédération des organismes de personnes handicapées du Québec - COPHAN	<u>Mémoire de la Confédération des organismes de personnes handicapées du Québec (COPHAN) : l'avant-projet de loi électorale : l'inclusion des personnes ayant des limitations fonctionnelles : ce n'est pas pour demain!</u> (PDF, 2 Mo)
Centre de Femmes de la Vallée de la Matapédia	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 129 Ko)

Déposé par	Titre
Caravane	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 143 Ko)
Comité de condition féminine de la Fédération des infirmières et infirmiers du Québec (FIIQ)	<u>Un vote qui compte : mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 136 Ko)
Regroupement des femmes de la région de Matane	<u>Mémoire « La réforme du mode de scrutin : envisager une meilleure démocratie au Québec » : avant projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 212 Ko)
Bourgeois, Madame Jacinthe	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 129 Ko)
Réseau des groupes de femmes Chaudière-Appalaches	<u>L'égalité entre les femmes et les hommes : un enjeu crucial de la réforme du mode de scrutin : mémoire</u> (PDF, 219 Ko)
Table nationale des Corporations de développement communautaire (TNCDC)	<u>Réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 167 Ko)
Maison d'hébergement l'Équinoxe	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 133 Ko)
Institut de recherches et d'études féministes (IREF)	<u>Mémoire de l'IREF : réforme du mode de scrutin et représentation politique des femmes : pour une pleine participation des femmes à la démocratie parlementaire présenté à la Commission spéciale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 279 Ko)
Centrale des syndicats du Québec	<u>La réforme de la Loi électorale et du mode de scrutin au Québec : pour que chaque vote compte! : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 237 Ko)
Coggan, Monsieur Christopher	<u>Mémoire sur la réforme de mode de scrutin</u> (PDF, 167 Ko)
Conseil démocratie et citoyenneté de Montréal	<u>Mémoire du Conseil démocratie et citoyenneté de Montréal présenté par ses membres devant la</u>

Déposé par	Titre
	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 144 Ko)
Groupe d'élèves de l'ÉNAP	<u>Mémoire à la Commission parlementaire sur la réforme de la Loi électorale</u> (PDF, 96 Ko)
Gélineau, Monsieur Samuel	<u>Mémoire présenté par Samuel Gélineau en vue de la réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 73 Ko)
Mouvement des personnes d'abord de Drummondville	<u>Mémoire du Mouvement des personnes d'abord de Drummondville présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi, Loi électorale</u> (PDF, 835 Ko)
Amyot, Monsieur Serge	<u>Mémoire présenté à la Commission sur la révision de la Loi électorale</u> (PDF, 193 Ko)
Maillé, Madame Chantal	<u>Pour une démocratie québécoise à l'image de sa population : mémoire présenté à la Commission spéciale en vue de l'étude de l'avant projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 145 Ko)
Réseau des femmes des Laurentides	<u>« La réforme du mode de scrutin : une lueur d'espoir pour une plus grande démocratie et une meilleure représentation politique des femmes au Québec » : mémoire présenté par le Réseau des femmes des Laurentides à la Commission spéciale sur la Loi électorale dans le cadre de la consultation sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 261 Ko)
Table des groupes de femmes de Montréal	<u>Vers un mode de scrutin démocratique favorisant l'égalité entre les femmes et les hommes : mémoire présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 275 Ko)
Mouvement national des Québécoises et Québécois	<u>Ouvrir notre régime politique à la pluralité des voix : mémoire présenté par le Mouvement national des Québécoises et Québécois à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 593 Ko)
Femmes de l'Alliance de la fonction publique du Canada	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 73 Ko)
Centre des femmes de l'UQÀM	<u>L'égalité dans la représentation politique : c'est maintenant ou jamais : mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 149 Ko)

Déposé par	Titre
Centre de formation sociale Marie-Gérin-Lajoie	<u>Une réforme du mode de scrutin : pour une meilleure représentation des citoyenNEs : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 161 Ko)
Comité condition féminine en développement régional de la Montérégie	<u>Accélérer l'atteinte de l'égalité politique entre les femmes et les hommes par une véritable réforme du mode de scrutin : mémoire portant sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale déposé aux membres de la Commission spéciale</u> (PDF, 299 Ko)
Frohn, Madame Winnie	<u>Mémoire présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 132 Ko)
St-Pierre, Monsieur Yvan	<u>Mémoire soumis à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 138 Ko)
Conseil d'intervention pour l'accès des femmes au travail - CIAFT	<u>L'égalité dans la représentation et la participation politique des femmes au Québec : pour une réforme de la Loi électorale axée sur les résultats : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec dans le cadre de la consultation générale sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale</u> (PDF, 266 Ko)
Mouvement pour une vraie démocratie	<u>Cynisme face à une dictature élue ou une démocratie de représentation?</u> (PDF, 180 Ko)
Perron, Monsieur Jean-François	<u>Mémoire déposé par Jean-François Perron à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 58 Ko)
Harris, Monsieur Carol	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Légaré, Madame Thérèse G.	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Thollon, Madame Marie-André	<u>Mémoire présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 133 Ko)
Lessard, Monsieur Stéphane	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)

Déposé par	Titre
Bloc Pot	<u>Mémoire déposé par le Bloc Pot à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 126 Ko)
Lupien, Madame Isabelle	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 130 Ko)
Bourassa, Madame Ginette	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 130 Ko)
Beauchamp, Madame Suzane	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 130 Ko)
Conseil permanent de la jeunesse	<u>La démocratie, c'est aussi les jeunes! : mémoire présenté dans le cadre de la consultation générale de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 447 Ko)
Fédération des infirmières et infirmiers du Québec (FIIQ)	<u>Réviser ou réformer le mode de scrutin au Québec? : mémoire sur l'avant-projet de loi, Loi électorale déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 190 Ko)
Association de l'Action démocratique du Québec de la circonscription électorale de la Prairie	<u>Mémoire présenté par l'ADQ - Montérégie à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale</u> (PDF, 276 Ko)
Pratte, Madame Lise	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Morin, Monsieur David	<u>Mémoire sur la réforme électorale</u> (PDF, 148 Ko)
Intersyndicale des femmes	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 728 Ko)
Table de concertation de Laval en condition féminine	<u>Pour une réforme électorale visant la représentation égalitaire des femmes en politique! : mémoire présenté par la Table de concertation de Laval en condition féminine dans le cadre de la consultation générale sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 455 Ko)
AFEAS, région Saint-Jean, Longueuil, Valleyfield	<u>« Pour une représentation égale des femmes et des hommes » : mémoire de l'Aféas présenté à la</u>

Déposé par	Titre
	<u>Commission spéciale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 363 Ko)
AFEAS Saguenay - Lac-Saint-Jean - Chibougamau	« Pour une représentation égale des femmes et des hommes » : mémoire de l'Aféas présenté à la <u>Commission spéciale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 411 Ko)
Association générale des étudiants du Collège Édouard-Montpetit (Campus Longueuil)	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 1 Mo)
Forum jeunesse Laval	<u>Mémoire du Forum jeunesse Laval dans le cadre de l'avant-projet de loi sur la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 535 Ko)
Regroupement des familles monoparentales et recomposées de Laval (RFMRL)	<u>Pour une réforme électorale visant la représentation égalitaire des femmes en politique! : mémoire présenté dans le cadre de la consultation générale sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 148 Ko)
Centre des Femmes Italiennes de Laval	<u>Pour une réforme électorale visant la représentation égalitaire des femmes en politique! : mémoire présenté dans le cadre de la consultation générale sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 184 Ko)
Regroupement des femmes La Sentin'Elle	<u>Réforme du mode de scrutin : « Aux Îles c'est pas pareil! » : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 144 Ko)
Le Blanc, Monsieur Sylvio	<u>Consultation publique sur la révision du mode de scrutin : lettres publiées dans des journaux soumises pour fin de mémoire à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 314 Ko)
Regroupement des aveugles et amblyopes du Québec (RAAQ)	<u>Mémoire du Regroupement des aveugles et amblyopes du Québec (RAAQ) présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale : Loi électorale, avant-projet de loi</u> (PDF, 529 Ko)

Déposé par	Titre
Allard, Madame Michèle	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 236 Ko)
Centre Alpha-Sourd (CAS)	<u>Mémoire déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 211 Ko)
Paradis, Madame Nathalie	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 239 Ko)
Maison de Lina	<u>Pour une réforme électorale visant la représentation égalitaire des femmes en politique! : mémoire présenté dans le cadre de la consultation générale sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 145 Ko)
Option citoyenne, région de Montréal	<u>La réforme du mode de scrutin : l'électrice et l'électeur d'abord! : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale : mémoire</u> (PDF, 475 Ko)
Geltman, Monsieur Harold	<u>Mémoire déposé par Harold Geltman à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 1 Mo)
Perron, Madame Manon	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 240 Ko)
Tremblay, Madame Marie-Noëlle	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 241 Ko)
Escribano, Madame Marcela	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 238 Ko)
Danis, Madame Raymonde	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 241 Ko)
Sandborn, Monsieur Arthur	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 245 Ko)
Carrefour des femmes du Grand Lachute	<u>La réforme du mode de scrutin : un regard tourné vers une plus grande démocratie et une meilleure représentation politique des femmes au Québec : mémoire présenté par le Carrefour des femmes du</u>

Déposé par	Titre
	<u>Grand Lachute à la Commission spéciale sur la Loi électorale dans le cadre de la consultation sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale actuelle (PDF, 298 Ko)</u>
Fédération des femmes du Québec	<u>Parfaire nos institutions représentatives et en finir avec la sous représentation politique des femmes : mémoire sur l'avant projet de loi remplaçant la Loi électorale déposé par la Fédération des femmes du Québec dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF,</u>
Matteau, Monsieur Yves et Tremblay, Monsieur Richard	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale, Bécancour (PDF, 80 Ko)</u>
Voyer, Madame Ginette	<u>Mémoire aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 92 Ko)</u>
Réseau du forum social de Québec et Chaudière-Appalaches	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 198 Ko)</u>
Fédération des associations de familles monoparentales et recomposées du Québec (FAFMRQ)	<u>Réforme du mode de scrutin : des enjeux d'équité et de justice sociale : mémoire présenté dans le cadre de : la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 189 Ko)</u>
Sauvé, Monsieur René Marcel	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale, Montréal (PDF, 69 Ko)</u>
Association pour la revendication des droits démocratiques	<u>Quels sont les droits des électeurs dans le processus électoral? (PDF, 146 Ko)</u>
Forum jeunesse Mauricie	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin déposé par le Forum Jeunesse Mauricie à la Commission des institutions dans le cadre de la consultation sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale (PDF, 849 Ko)</u>
Table de concertation du mouvement des femmes de la Mauricie	<u>Réforme du mode de scrutin : des outils concrets pour favoriser l'atteinte de l'égalité entre les femmes et les hommes : mémoire (PDF, 175 Ko)</u>
Centre de femmes Entr'elles	<u>Pour une présence égale des femmes et des hommes dans les institutions démocratiques! : mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u>

Déposé par	Titre
	<u>présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 155 Ko)</u>
Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal (SSJB)	<u>Le projet de réforme du mode de scrutin du gouvernement libéral : les nécessaires modifications : bref mémoire présenté par la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal à la Commission spéciale sur la réforme électorale (PDF, 427 Ko)</u>
Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec	<u>Mémoire de la Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec présenté à la Commission parlementaire spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale (PDF, 2 Mo)</u>
Labonne, Monsieur Paul	<u>La voie de la démocratie : révision du mode de scrutin au Québec : bref mémoire (PDF, 99 Ko)</u>
Quebec Community Groups Network - QCGN	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 223 Ko)</u>
Table de concertation du mouvement des femmes du Centre-du-Québec	<u>Pour une démocratie renouvelée : mémoire déposé aux membres de la Commission parlementaire sur la loi électorale (PDF, 194 Ko)</u>
Association générale des étudiant(e)s du Cégep de Trois-Rivières	<u>Mémoire de l'Association générale des étudiant(e)s du Cégep de Trois-Rivières sur l'avant-projet de loi sur la réforme des institutions démocratiques (PDF, 72 Ko)</u>
Option citoyenne Laval	<u>Pour une démocratie vraiment représentative : la proposition gouvernementale revue et corrigée : mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale déposé par Option citoyenne Laval dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 160 Ko)</u>
Guay, Madame Lorraine	<u>Le vote unique transférable plutôt que la proportionnelle mixte : mémoire personnel déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 177 Ko)</u>
D'Abord Solidaires	<u>L'avant-projet de loi sur la réforme du mode de scrutin : pour la démocratie : un pas... dans la mauvaise direction : mémoire de D'Abord solidaires présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 284 Ko)</u>

Déposé par	Titre
Organismes de la société civile de la région de la Mauricie et du Centre-du-Québec	<u>Déclaration commune : Mauricie : Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 637 Ko)
L'R des centres de femmes du Québec	<u>Afin que le miroir réfléchisse une image plus fidèle des représentéEs à l'Assemblée nationale! : mémoire de l'R des centres de femmes du Québec sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 1 Mo)
Conseil central du Montréal métropolitain - CSN	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 513 Ko)
Municipalité des Îles-de-la-Madeleine et la Municipalité de Grosse-Île	<u>Mémoire conjoint du député des Îles de la Madeleine, de la municipalité des Îles de la Madeleine et de la municipalité de Grosse-Île présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 289 Ko)
Centre des femmes de Laval	<u>Mémoire du Centre de femmes de Laval sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 463 Ko)
Doody, Monsieur Brian M	<u>La liberté d'expression : une valeur fondamentale : Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 116 Ko)
Parti vert du Québec - Instance de Sainte-Marie-Saint-Jacques	<u>La réforme du mode de scrutin au Québec présenté à la Commission des institutions</u> (PDF, 185 Ko)
Rompré, Madame Claire	<u>Consultation sur l'avant-projet de loi sur la réforme du mode de scrutin : un mode de scrutin au service de la démocratie : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 106 Ko)
Gaudette, Madame Marthe	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Bergeron, Monsieur Jacques Ancien président de la Société Saint-Jean-Baptiste de	<u>Pour un scrutin majoritaire à deux tours, une carte d'électeur et un système républicain : mémoire de la Section Ludger-Duvernay de la Société Saint-Jean-</u>

Déposé par	Titre
Montréal, section Ludger-Duvernay	<u>Baptiste de Montréal soumis à la Commission siégeant sur la réforme des institutions démocratiques du Québec</u> (PDF, 184 Ko)
Melançon, Madame Louise	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Dupaul, Madame Aline	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 128 Ko)
Comité citoyeneté et démocratie, région Centre-du-Québec	<u>Une réforme électorale qui modernise notre démocratie : mémoire</u> (PDF, 787 Ko)
Bouchard, Monsieur Jacques	<u>Pour une meilleure démocratie</u> (PDF, 115 Ko)
Guibord, Monsieur Gilles	<u>Un mode de scrutin proportionnel : présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec : mémoire</u> (PDF, 217 Ko)
Démocratie contractuelle	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 2 Mo)
Démocratie contractuelle	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 344 Ko)
Brière, Monsieur Marc	<u>Mémoire de Marc Brière à la Commission parlementaire sur la réforme du mode de scrutin québécois</u> (PDF, 98 Ko)
Desjardins-Guitard, Madame Pierrette	<u>Consultations particulières sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale du Québec de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 441 Ko)
Table des aînées et aînés de Lanaudière	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 661 Ko)
Observatoire québécois de la démocratie	<u>Pour une participation active et démocratique : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale dans le cadre de la consultation publique sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale</u> (PDF, 286 Ko)
De la Place, Monsieur Michel	<u>Présentation devant la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 91 Ko)

Déposé par	Titre
Hould, Monsieur Martin	<u>La réforme électorale</u> (PDF, 142 Ko)
Brochu, Monsieur Jean-Sylvain	<u>Pour une démocratie incitative</u> (PDF, 179 Ko)
Bourbeau, Monsieur André	<u>Mémoire déposé par André Bourbeau à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 76 Ko)
Mercier-Gouin, Madame Giannina	<u>Modalités d'exercice du droit de vote</u> (PDF, 139 Ko)
Lacombe, Monsieur Pierre	<u>Mémoire déposé par Pierre Lacombe à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 148 Ko)
Lévesque, Monsieur Maxime	<u>Mémoire déposé par Maxime Lévesque à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 430 Ko)
Association du Parti québécois de Verchères	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin, 28 février 2006, Brossard</u> (PDF, 232 Ko)
Conférence régionale des élus de Longueuil	<u>Avant-projet de loi modifiant la Loi électorale du Québec : rapport de consultation déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale du Québec</u> (PDF, 384 Ko)
Larivière, Monsieur Thierry	<u>Propositions à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 168 Ko)
Kahlé, Monsieur André	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 275 Ko)
Legris, Monsieur Michel	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale : mémoire</u> (PDF, 203 Ko)
Caune, Monsieur Albert	<u>Presentation on the Draft Bill of Election Act</u> (PDF, 97 Ko)
Chauret, Monsieur Jean-Marie	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale : avant-projet de loi : document de discussion & recommandations</u> (PDF, 105 Ko)
Gendreau, Monsieur Olivier	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 23 Ko)
Kiepprien, Madame Susan	<u>Mémoire pour la Commission spéciale sur la Loi électorale : loi des élections et référendums</u> (PDF, 684 Ko)

Déposé par	Titre
Soest, Monsieur Rudy van	<u>Presentation to the Select Committee on the Election Act of the National Assembly of Québec (PDF, 204 Ko)</u>
Bramann, Monsieur Rolf	<u>Proposal for electoral reform : le mode de scrutin : Assemblée nationale Québec (PDF, 108 Ko)</u>
Students' Society of McGill University	<u>Mémoire déposé par l'Association étudiante de l'Université de McGill à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale (PDF, 109 Ko)</u>
Corriveau, Madame Louise	<u>Intervention présentée dans le cadre des auditions de la Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE) tenues à Laval, au Sheraton Laval (PDF, 310 Ko)</u>
Exécutif du Parti québécois pour la circonscription de Mille-Îles	<u>Éléments critiques de la réforme électorale : mémoire présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 412 Ko)</u>
Séminaires de l'université du 3e âge de la MRC de L'Assomption	<u>La représentation minimale : document présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 254 Ko)</u>
Fédération des associations de propriétaires de Saint-Donat	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale : avant-projet de loi : document de discussion & recommandations (354 M) (PDF, 292 Ko)</u>
Lenoir, Madame Louise	<u>Vote au bureau du directeur du scrutin : avant-projet de la Loi électorale (PDF, 200 Ko)</u>
Ekdorf, Monsieur Mark A.	<u>Please come! : the demOcracy test (PDF, 823 Ko)</u>
Périgny, Monsieur Normand	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 136 Ko)</u>
Regroupement pour la défense des droits sociaux de Nicolet et Association des groupes d'éducation populaire autonomes du Centre-du-Québec	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 88 Ko)</u>
Champagne, Monsieur Raymond	<u>La carte d'électeur (PDF, 180 Ko)</u>
Communauté Métis du Plateau d'Adstock	<u>Mémoire déposé par la Communauté Métis du Plateau d'Adstock à la Commission spéciale sur la</u>

Déposé par	Titre
	<u>Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 385 Ko)
Deshaies, Monsieur Laurent	<u>Pour un meilleur équilibre démocratique entre les individus et les groupes au gouvernement du Québec : document présenté par Laurent Deshaies à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 222 Ko)
Grenier, Monsieur Vital	<u>Révision du mode de scrutin</u> (PDF, 176 Ko)
Normand, Monsieur Antoine	<u>Le mode de scrutin</u> (PDF, 66 Ko)
Saumur, Monsieur Lucien	<u>Mémoire soumis à la Commission spéciale sur la Loi électorale (13 MA)</u> (PDF, 564 Ko)
Gaudreau, Monsieur Claude	<u>Mémoire déposé par Claude Gaudreau à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 153 Ko)
Gagnon, Monsieur Jacques	<u>Noui à la réforme du mode de scrutin au Québec : mémoire pour la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 147 Ko)
Labrecque, Madame Doris	<u>Le mode de scrutin : votre opinion est fondamentale! : mémoire</u> (PDF, 442 Ko)
Nouveau Parti démocratique - Canada, section Québec	<u>Mémoire du Nouveau parti démocratique, Section Québec sur la réforme du mode de scrutin au Québec</u> (PDF, 343 Ko)
Laprise, Madame Denise	<u>Une réforme du mode de scrutin pour plus de démocratie et d'égalité! : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 342 Ko)
ConcertAction Femmes Estrie	<u>L'égalité entre les femmes et les hommes... une volonté politique ferme de l'État et un engagement des partis politiques! : mémoire bref présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 200 Ko)
Association des étudiants et des étudiantes du Cégep de Jonquière	<u>Mémoire sur la réforme du mode de scrutin : pour une proportionnelle mixte nationale</u> (PDF, 2 Mo)
Lépine, Monsieur René	<u>Projet pour réaliser une Assemblée nationale composée d'un nombre égal de députés hommes et femmes?</u> (PDF, 281 Ko)

Déposé par	Titre
Maison des femmes de la région de Rimouski	<u>Réforme du mode de scrutin : une vraie proportionnelle pour permettre une vraie égalité politique entre les femmes et les hommes! : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale (PDF, 219 Ko)</u>
Comité local rimouskois d'Option citoyenne	<u>Pour une meilleure représentation des petits partis, des femmes et des diversités culturelles : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale (PDF, 171 Ko)</u>
Collectif régional Saguenay de la Fédération des femmes du Québec	<u>Réforme du mode de scrutin : l'égalité entre les femmes et les hommes : utopie ou réalité? : avant projet de loi remplaçant la Loi électorale : mémoire (PDF, 161 Ko)</u>
Labelle, Monsieur Raymond	<u>La compensation nationale : le seul choix qui assure la représentation effective de tous les citoyens : mémoire (PDF, 163 Ko)</u>
Table de concertation des groupes de femmes de la Gaspésie et des Îles	<u>Tant qu'à faire : pour une réforme en profondeur : mémoire présenté aux membres de la Commission parlementaire spéciale sur la réforme électorale (PDF, 220 Ko)</u>
Charest, Monsieur Claude	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale : mémoire (PDF, 77 Ko)</u>
Collectif féministe de Rouyn-Noranda ; Centre Entre-Femmes	<u>Pour une réforme en profondeur du mode de scrutin afin que l'Assemblée nationale soit à l'image de notre société : mémoire présenté aux membres de la Commission spéciale sur l'avant-projet de loi modifiant la Loi électorale (PDF, 198 Ko)</u>
Union des forces progressistes (UFP) et Option citoyenne (OC) de l'Outaouais	<u>Pour revitaliser la démocratie québécoise, une vraie proportionnelle! : mémoire conjoint en vue de la consultation générale de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 224 Ko)</u>
Parti Québec solidaire, section Saguenay-Lac-Saint-Jean	<u>Pour revitaliser la démocratie québécoise, une vraie proportionnelle! : mémoire conjoint en vue de la consultation générale de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 147 Ko)</u>
Fédération des mouvements personne d'abord du Québec	<u>Pour vous, comme pour nous : des mesures simples... qui font toute la différence! : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi</u>

Déposé par	Titre
	<u>électorale, Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 760 Ko)
Association régionale de l'Union des forces progressistes de l'Abitibi-Témiscamingue	<u>Pour une réforme électorale vraiment démocratique! : mémoire de l'Association régionale de l'Union des forces progressistes de l'Abitibi-Témiscamingue</u> (PDF, 78 Ko)
Dumais, Monsieur Réjean	<u>« Pour un mode de scrutin encore plus démocratique » : mémoire concernant l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 639 Ko)
Gagnon, Monsieur Jean-Frédéric	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 134 Ko)
Option citoyenne de Chaudière-Appalaches	<u>La proportionnelle : pour que chaque vote compte! : mémoire en vue de la consultation générale de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 259 Ko)
Table de concertation des groupes de femmes du Bas-Saint-Laurent	<u>L'égalité des droits des femmes : un objectif de société : mémoire présenté dans le cadre de la consultation générale sur l'avant-projet de la Loi modifiant la Loi électorale pour une Assemblée nationale qui corresponde fidèlement aux femmes et aux hommes qui composent le Québec</u> (PDF, 299 Ko)
Pelletier, Monsieur Bruno	<u>Mémoire sur la réforme électorale du Québec</u> (PDF, 133 Ko)
Société nationale de l'Est du Québec	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 36 Ko)
Centre de femmes de la MRC de Bonaventure et Centre de femmes de la MRC d'Avignon	<u>Votons pour un Québec plus démocratique : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 233 Ko)
Promotion des Estriennes pour initier une nouvelle équité sociale - PÉPINES	<u>La réforme du mode de scrutin, l'occasion historique et incontournable de passer du droit d'éligibilité à l'égalité de fait pour les femmes : mémoire présenté à la Commission parlementaire spéciale sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 216 Ko)

Déposé par	Titre
Regional Association of West Quebecers	<u>How the Charter Right to meaningful participation in the electoral process impacts on the voting system</u> (PDF, 67 Ko)
Conférence régionale des élus de la Côte-Nord	<u>Mémoire de la Conférence régionale des élus de la Côte-Nord dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 6 Mo)
Coopérative de solidarité Femmes et Pouvoir de la MRC du Granit	<u>Mémoire de la Coopérative de solidarité femmes et pouvoir de la MRC du Granit</u> (PDF, 147 Ko)
Conférence régionale des élus de l'Abitibi-Témiscamingue	<u>Mémoire présenté par la Conférence régionale des élus de l'Abitibi-Témiscamingue dans le cadre de la consultation menée par la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 404 Ko)
Picard, Monsieur Camille	<u>Résidences de personnes âgées</u> (PDF, 36 Ko)
Association générale des étudiants de l'UQAR	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale : pour un changement nécessaire à l'effort démocratique</u> (PDF, 854 Ko)
Association des femmes de carrière du Saguenay	<u>Mémoire sur l'avant projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 141 Ko)
Forum jeunesse de l'Abitibi-Témiscamingue	<u>La réforme des institutions démocratiques : mémoire produit dans le cadre de la consultation sur l'avant-projet de loi de la Commission spéciale sur la Loi électorale du gouvernement du Québec</u> (PDF, 278 Ko)
Béland, Monsieur Sébastien	<u>Plaidoyer pour une véritable proportionnelle : mémoire de Sébastien Béland présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 804 Ko)
Conseil citoyen pour la démocratie / Outaouais	<u>Pour un mode de scrutin répondant aux demandes citoyennes : mémoire</u> (PDF, 632 Ko)
Mouvement démocratie et citoyenneté, section Saguenay-Lac-St-Jean	<u>« Une réforme pour la démocratie » : mémoire sur l'avant-projet de loi sur la réforme de la Loi électorale</u> (PDF, 348 Ko)
Comité Estrien sur la réforme des institutions démocratiques - CÉRID	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale le 7 février 2006</u> (PDF, 122 Ko)

Déposé par	Titre
Centre des femmes Memphrémagog	<u>Pour une réforme significative du mode de scrutin : mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 146 Ko)
Table jeunesse Outaouais	<u>Mémoire sur le mode de scrutin dans le cadre de l'avant-projet de loi sur la Loi électorale</u> (PDF, 231 Ko)
Lepage, Monsieur Paul	<u>Modifications à la Loi électorale</u> (PDF, 297 Ko)
Conseil central d'Abitibi- Témiscamingue Ungava (CSN)	<u>La réforme du mode de scrutin au Québec : oui, mais pas à n'importe quel prix! : mémoire présenté à la Commission parlementaire spéciale sur la Loi électorale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 1 Mo)
Conférence régionale des élus de l'Outaouais	<u>Avis présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale dans le cadre de la consultation sur l'avant-projet de loi de la Loi électorale</u> (PDF, 494 Ko)
Bourgeois, Monsieur Gérard	<u>L'avant-projet de loi sur la proportionnelle mixte compensatoire</u> (PDF, 117 Ko)
Dionne, Madame Claudette	<u>Avant-projet de loi sur la réforme de la Loi électorale</u> (PDF, 83 Ko)
Bouthillette, Monsieur Bernard	<u>Mémoire présenté à la Commission de la réforme électorale à Gatineau le 2 février 2006</u> (PDF, 228 Ko)
Laurin, Monsieur Gérard	<u>Texte présenté lors des consultations générales en Outaouais sur la réforme du scrutin</u> (PDF, 296 Ko)
Poissant, Monsieur Louis- Marie	<u>Comment tenir compte du droit des générations montantes dans le processus démocratique?</u> (PDF, 122 Ko)
Londynski, Monsieur E. Damián	<u>Mémoire déposé par E. Damián Londynski à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 2 Mo)
Forum jeunesse Estrie	<u>Mémoire du Forum jeunesse Estrie dans le cadre des travaux de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 730 Ko)
Plaisance, Monsieur Martin	<u>Commentaires sur l'avant-projet de loi électorale</u> (PDF, 127 Ko)

Déposé par	Titre
Conférence régionale des éluEs du Bas-Saint-Laurent	<u>Point de vue de la Conférence régionale des éluEs du Bas-Saint-Laurent dans le cadre de la consultation de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 321 Ko)
Castonguay, Monsieur Alain (Parti québécois de la circonscription électorale de Matapédia)	<u>Mémoire de l'exécutif du Parti québécois de la circonscription de Matapédia : consultation sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale</u> (PDF, 98 Ko)
Conférence régionale des élu(e)s de la Gaspésie et des Îles-de-la-Madeleine	<u>Mémoire de la Conférence régionale des élu(e)s de la Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 1 Mo)
Fortier, Monsieur Michel	<u>Mémoire à la Commission de la réforme du mode de scrutin</u> (PDF, 155 Ko)
Dubé, Monsieur Antoine	<u>Résumé de la présentation d'Antoine Dubé à la Commission spéciale sur la Loi électorale au Québec</u> (PDF, 94 Ko)
Bourgoin, Monsieur Rémi	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 183 Ko)
Sénéchal, Monsieur Pierre-Paul	<u>Le projet de réforme du régime électoral québécois : gare aux effets pervers non anticipés ou mal évalués : mémoire présenté par Pierre-Paul Sénéchal : Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 104 Ko)
Julien, Monsieur Denis	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 68 Ko)
Germain, Monsieur Michel	<u>Mémoire présenté par Michel Germain à titre de citoyen à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 124 Ko)
Fédération de l'UPA du Bas-Saint-Laurent	<u>Mémoire de la Fédération de l'UPA du Bas-Saint-Laurent présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 353 Ko)
Marinier, Monsieur Bernard	<u>Mémoire déposé par Bernard Marinier à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale</u> (PDF, 75 Ko)
Commission jeunesse du Bas-Saint-Laurent	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale : préoccupations de la Commission jeunesse du Bas-Saint-Laurent</u> (PDF, 125 Ko)

Déposé par	Titre
Volant, Monsieur Ernst	<u>À la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 171 Ko)</u>
Hudon, Monsieur Michel	<u>Proposition pour une meilleure représentation des citoyens (PDF, 650 Ko)</u>
Lessard, Monsieur Jacques	<u>Avant-projet de loi sur la Loi électorale (PDF, 120 Ko)</u>
Chapados, Monsieur Jean-Yves	<u>Mémoire déposé par Jean-Yves Chapados à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale (PDF, 61 Ko)</u>
Comité régional des femmes de l'AFPC du Québec	<u>Mémoire bref présenté aux membres de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 295 Ko)</u>
Fortin, Madame Thérèse	<u>Mémoire déposé par Thérèse Fortin à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale (PDF, 152 Ko)</u>
Conférence régionale des élus Saguenay-Lac-Saint-Jean	<u>Avis sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 189 Ko)</u>
Étudiants en science humaine du Cégep de Jonquière	<u>Document portant sur la réforme de la Loi électorale à l'occasion des audiences publiques de la Commission spéciale sur la Loi électorale le mardi 21 février 2006 (PDF, 413 Ko)</u>
Vallée, Madame Cécile	<u>L'imputabilité : Commission spéciale sur la Loi électorale tenue à Saguenay (PDF, 71 Ko)</u>
Municipalité de Havre-Saint-Pierre	<u>Mémoire de la municipalité de Havre-Saint-Pierre dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 413 Ko)</u>
Association des commissions scolaires de la Côte-Nord	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale : mémoire (PDF, 301 Ko)</u>
Desgagné, Monsieur Gilles	<u>En espérant que chaque vote compte et que le pouvoir soit enfin dans les mains de la population : mémoire soumis lors des audiences publiques de la Commission de la réforme électorale du Québec tenues à Sept-Îles (PDF, 347 Ko)</u>
Boivin, Monsieur Guy	<u>Mémoire déposé par Guy Boivin à la Commission spéciale sur la Loi électorale sur l'avant-projet de loi : Loi électorale (PDF, 1 Mo)</u>

Déposé par	Titre
Conseil du statut de la femme	<u>Mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 5 Mo)
Larocque, Monsieur André	<u>Mémoire à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 679 Ko)
Alvarez, Monsieur Eric	<u>La fragmentation des votes : le plus grand défaut de notre mode de scrutin, ou, Comment le vote par assentiment améliorerait notre démocratie : mémoire déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 143 Ko)
Groupe Femmes, politique et démocratie	<u>Favoriser une représentation équitable des femmes et des hommes dans nos institutions démocratiques : mémoire sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale</u> (PDF, 242 Ko)
Mouvement pour une démocratie nouvelle	<u>L'avant-projet de loi réformant la Loi électorale nécessite des améliorations significatives pour que l'Assemblée nationale reflète dorénavant le pluralisme social et politique du Québec : mémoire du Mouvement pour une démocratie nouvelle (MDN) présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 922 Ko)
Gagnon, Monsieur Clément	<u>Mémoire déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale, Assemblée nationale du Québec : section : autres questions relatives à la Loi électorale : mémoire au sujet du vote électronique</u> (PDF, 39 Ko)
Solidarité rurale du Québec	<u>La réforme du mode de scrutin : pour une représentation populaire et territoriale équilibrée : mémoire déposé à la Commission spéciale sur la Loi électorale dans le cadre de la consultation générale au sujet de l'avant-projet de loi sur la Loi électorale</u> (PDF, 274 Ko)
Société Saint-Jean-Baptiste de Québec	<u>La réforme du mode de scrutin : proportionnalité, diversité, équité et nécessité : mémoire présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec</u> (PDF, 635 Ko)
Mouvement démocratie et citoyenneté, Conseil de la Capitale nationale	<u>Mémoire à la Commission parlementaire spéciale sur la Loi électorale</u> (PDF, 242 Ko)

Déposé par	Titre
Fortin, Monsieur Patrice	<u>« Les voleurs de démocratie » : analyse de l'élection municipale ratée du 6 novembre 2005 dans la ville de Québec, capitale nationale : mémoire présenté dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 2 Mo)</u>
Table de concertation des forums jeunesse régionaux du Québec	<u>Mémoire de la Table de concertation des Forums jeunesse régionaux du Québec (TCFJRO) déposé à la Commission spéciale sur la réforme électorale (PDF, 256 Ko)</u>
Dutil, Monsieur Yvan	<u>Pour une meilleure démocratie : notions d'ingénierie électorale : rapport présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 3 Mo)</u>
Parti vert du Québec	<u>Commission spéciale sur la Loi électorale, Bécancour (PDF, 207 Ko)</u>
Centrale des syndicats démocratiques (CSD)	<u>Démocratie et citoyenneté : le droit de choisir : position de la CSD sur l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale : mémoire présenté par la CSD à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 259 Ko)</u>
Administration régionale Kativik et Société Makivik	<u>Mémoire concernant la création d'une circonscription électorale pour le Nunavik (PDF, 1 Mo)</u>
Massicotte, Monsieur Louis	<u>Notes pour une intervention devant la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 175 Ko)</u>
Collectif Féminisme et Démocratie	<u>La réforme, maintenant, mais pas n'importe comment! : mémoire sur l'avant-projet de loi sur la Loi électorale déposé par le Collectif Féminisme et démocratie dans le cadre de la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 5 Mo)</u>
Fédération québécoise des municipalités	<u>Avant-projet de loi modifiant la Loi électorale : la réforme du mode de scrutin : mémoire de la Fédération québécoise des municipalités présenté à la Commission spéciale sur la Loi électorale (PDF, 2 Mo)</u>
Amicale des anciens parlementaires du Québec	<u>« Le mode de scrutin : entre la représentativité et la stabilité de la gouvernance » : mémoire présenté par l'Amicale des anciens parlementaires du Québec à</u>

Déposé par	Titre
	<u>la Commission spéciale sur la Loi électorale de l'Assemblée nationale du Québec (PDF, 183 Ko)</u>
Regroupement ethnoculturel pour l'action politique	<u>La garantie d'un avenir solide de la société québécoise : la participation des communautés culturelles à la vie politique : avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale (PDF, 183 Ko)</u>
Confédération des syndicats nationaux (CSN)	<u>La réforme du mode de scrutin au Québec : oui, mais pas à n'importe quel prix! : mémoire présenté à la Commission parlementaire spéciale sur la Loi électorale en vue de l'étude de l'avant-projet de loi remplaçant la Loi électorale (PDF, 426 Ko)</u>
Agnard, Monsieur Jean-Paul	<u>Mémoire présenté à la Commission spéciale de l'Assemblée nationale du Québec sur la Loi électorale (PDF, 103 Ko)</u>
Jacob, Monsieur André	<u>Réforme électorale : commentaires sur l'avant-projet de loi (PDF, 384 Ko)</u>
Association des Étudiants des Cycles Supérieurs de Polytechnique (AECSP) et Rouillon, Monsieur Stéphane	<u>Un système électoral préférentiel, totalement proportionnel et sans circonscription (SPPA) : mémoire sur la réforme du mode de scrutin au Québec (PDF, 1 Mo)</u>
Leclerc, Monsieur Yves	<u>Le pouvoir du citoyen : la réforme du mode de scrutin (Commission Lachance) et un préambule à la réforme des institutions (Commission Béland) : mémoire présenté aux 2 commissions (PDF, 566 Ko)</u>

Tableau A.4 : Liste des mémoires déposés en 2010 à la Commission des institutions pour l'étude du projet de loi no 78

Déposé par	Titre
Lapierre, M. Martin	<u>Lapierre, Martin (PDF, 568 ko)</u>
Parti de la Réforme Financière	<u>Parti de la Réforme Financière (PDF, 284 ko)</u>
Directeur général des élections	<u>Directeur général des élections (PDF, 554 ko)</u>

Déposé par	Titre
Mouvement Démocratie et Citoyenneté du Québec	<u>Mouvement Démocratie et Citoyenneté du Québec (PDF, 317 ko)</u>
Mouvement pour une démocratie nouvelle	<u>Mouvement pour une démocratie nouvelle (PDF, 627 ko)</u>
Centrale des syndicats du Québec	<u>Centrale des syndicats du Québec (PDF, 282 ko)</u>
Confédération des syndicats nationaux	<u>Confédération des syndicats nationaux (PDF, 317 ko)</u>
Union Montréal	<u>Union Montréal (PDF, 463 ko)</u>
Municipalité de Saint-Ludger	<u>Municipalité de Saint-Ludger (PDF, 546 ko)</u>
Municipalité de Courcelles	<u>Municipalité de Courcelles (PDF, 212 ko)</u>
Fédération Québécoise des Municipalités	<u>Fédération Québécoise des Municipalités (PDF, 2 Mo)</u>
Merlini, M. Richard et Roux, M. Jean-François	<u>Merlini, M. Richard et Roux, M. Jean-François (PDF, 211 ko)</u>
Vision Montréal	<u>Vision Montréal (PDF, 449 ko)</u>
Parti vert du Québec	<u>Parti vert du Québec (PDF, 247 ko)</u>
Conseil démocratie et citoyenneté de Montréal	<u>Conseil démocratie et citoyenneté de Montréal (PDF, 226 ko)</u>
Commission des jeunes d'Union Montréal	<u>Commission des jeunes d'Union Montréal (PDF, 231 ko)</u>
Action démocratique du Québec	<u>Action démocratique du Québec (PDF, 254 ko)</u>
Commission de la représentation électorale du Québec	<u>Commission de la représentation électorale du Québec (PDF, 1 Mo)</u>
Culture Montréal	<u>Culture Montréal (PDF, 293 ko)</u>
Québec solidaire	<u>Québec solidaire (PDF, 835 ko)</u>
Municipalité de Saint-Robert-Bellarmin	<u>Municipalité de Saint-Robert-Bellarmin (PDF, 2 Mo)</u>
Parti marxiste-léniniste du Québec	<u>Parti marxiste-léniniste du Québec (PDF, 214 ko)</u>
Parti Vision Nouvelle	<u>Parti Vision Nouvelle (PDF, 221 ko)</u>
Fédération des commissions scolaires du Québec	<u>Fédération des commissions scolaires du Québec (PDF, 218 ko)</u>

Déposé par	Titre
Conférence régionale des élus de l'Abitibi-Témiscamingue	<u>Conférence régionale des élus de l'Abitibi-Témiscamingue (PDF, 551 ko)</u>
Briand, M. Philippe	<u>Briand, Philippe (PDF, 668 ko)</u>
Chambre de commerce du Montréal métropolitain	<u>Chambre de commerce du Montréal métropolitain (PDF, 591 ko)</u>
Conférence régionale des élu(e)s de la Gaspésie - Îles-de-la-Madeleine	<u>Conférence régionale des élu(e)s de la Gaspésie - Îles-de-la-Madeleine (PDF, 802 ko)</u>
Conférence régionale des élus de la Chaudière-Appalaches	<u>Conférence régionale des élus de la Chaudière-Appalaches (PDF, 1 Mo)</u>
Union des producteurs agricoles	<u>Union des producteurs agricoles (PDF, 376 ko)</u>
Conférence régionale des éluEs du Bas-St-Laurent	<u>Conférence régionale des éluEs du Bas-St-Laurent (PDF, 416 ko)</u>
Conseil central du Montréal métropolitain (CSN)	<u>Conseil central du Montréal métropolitain (CSN) (PDF, 196 ko)</u>
Conférence régionale des élus de Montréal	<u>Conférence régionale des élus de Montréal (PDF, 266 ko)</u>
Conseil du statut de la femme	<u>Conseil du statut de la femme (PDF, 411 ko)</u>
Dutil, Yvan	<u>Dutil, Yvan (PDF, 243 ko)</u>
Acharid, Mustapha, Boivin, Guillaume, Gaboury, Charles, Hadd, Carole, Loucheur, Yohanna et Proulx, Mélanie	<u>Acharid, Mustapha, Boivin, Guillaume, Gaboury, Charles, Hadd, Carole, Loucheur, Yohanna et Proulx, Mélanie (PDF, 483 ko)</u>
Hémond, Mme Élane	<u>Hémond, Mme Élane (PDF, 408 ko)</u>
Projet Montréal	<u>Projet Montréal (PDF, 450 ko)</u>
Confédération des organismes de personnes handicapées du Québec	<u>Confédération des organismes de personnes handicapées du Québec (PDF, 253 ko)</u>
Conférence régionale des élus de la Côte-Nord	<u>Conférence régionale des élus de la Côte-Nord (PDF, 603 ko)</u>
Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec	<u>Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (PDF, 275 ko)</u>
Méthé, Lucille	<u>Méthé, Lucille (PDF, 424 ko)</u>
Municipalité régionale de comté du Granit	<u>Municipalité régionale de comté du Granit (PDF, 221 ko)</u>

Déposé par	Titre
Parti Québécois	Parti Québécois (PDF, 318 ko)
Union des municipalités du Québec	Union des municipalités du Québec (PDF, 2 Mo)
Ville de Laval	Ville de Laval (PDF, 310 ko)
Solidarité rurale du Québec	Solidarité rurale du Québec (PDF, 270 ko)

ANNEXE B

Tableau B.1 : Test statistique (de significativité des cooccurrences) basé sur la loi binomiale⁷⁷⁰

Le Modèle binomial opère avec les paramètres suivants :

n : le nombre de phrases du corpus

fp : le nombre de phrases contenant le pôle

fc : le nombre de phrases contenant le cooccurrent

fpc : le nombre de phrases contenant à la fois le pôle et le cooccurrent

La fréquence espérée des phrases contenant les deux formes peut s'estimer par :

$$e = (fp \times fc) / n$$

Si p représente la proportion de phrases dans le corpus contenant le pôle et le cooccurrent, alors on peut tester l'hypothèse nulle :

$$H0 : p = e / n$$

Si $fpc \geq e$, l'hypothèse alternative est alors :

$$H1 : p > e / n$$

Pour une cooccurrence, la variable aléatoire étudiée, que nous appellerons X , est le nombre de phrases du corpus contenant cette cooccurrence. On peut alors calculer la probabilité que X soit supérieur à fpc sous $H0$:

$$P [X \geq fpc / p = e / n]$$

Si cette probabilité est petite, on conclut que la situation observée est peu probable et qu'il est peu vraisemblable que e/n soit la proportion de phrases dans le corpus contenant à la fois le pôle et la forme cooccurrente. On rejette l'hypothèse nulle. Il suffit de fixer un seuil en dessous duquel on considère la probabilité comme étant trop faible, par exemple 0,05. Ce seuil correspond au risque de rejeter $H0$ alors que cette hypothèse est vraie. Le rejet de l'hypothèse nulle signifie que la cooccurrence est abondante dans le corpus.

Si $fpc \leq e$, on effectue un test unilatéral à gauche en posant l'hypothèse alternative :

$$H1 : p < e / n$$

⁷⁷⁰ Tableau tiré de Martinez, William, Daoust, François et Jules Duchastel. 2010. *op. cit.* d'après les informations extraites de Cucumel, Guy et Jacques Beauchemin. 1995. *op. cit.*

et en calculant :

$$P [X \leq fpc / p = e / n]$$

Si cette probabilité est petite, on en conclut qu'il est peu probable que e/n soit la proportion de phrases contenant le mot pôle et le mot cooccurrent. On peut alors rejeter l'hypothèse nulle. Dans ce deuxième cas, c'est la rareté de la cooccurrence qui est significative.

ANNEXE C

BREF HISTORIQUE DES ÉVÉNEMENTS MARQUANTS ENTOURANT L'IDÉE DE RÉFORMER LE MODE DE SCRUTIN

Tableau C.1 : Tableau récapitulatif des événements marquants entourant l'idée de réformer le mode de scrutin au Québec

1966	Élections générales. Distorsions entre l'expression du vote populaire et le nombre de sièges. Le Parti libéral du Québec, qui a obtenu 47,3% des voix, mais seulement 50 sièges, a été défait et l'Union nationale, qui n'a obtenu que 40,82% des voix, mais 56 sièges, a formé un gouvernement majoritaire.
1970	Élections générales. Distorsions entre l'expression du vote populaire et le nombre de sièges. Le Parti québécois n'a obtenu que sept sièges alors que 23,06% des électeurs ont voté pour lui. L'Union nationale a récolté 17 sièges avec 19,65% des votes; le Parti créditiste 12 sièges avec 11,19% des votes; et le Parti libéral 72 sièges avec 45,4% des votes.
1970	La Commission de l'Assemblée nationale reçoit le mandat d'étudier la carte électorale et le mode de scrutin.
1972	Dépôt à l'Assemblée nationale du Rapport du comité formé par la Commission de l'Assemblée nationale afin d'étudier la carte électorale et le mode de scrutin. Le comité sollicite un deuxième mandat afin d'étudier trois formules : un système mixte; un vote unique transférable; et une représentation proportionnelle modérée. Le gouvernement ne donnera pas suite au projet de réforme du mode de scrutin.
1979	Dépôt à l'Assemblée nationale du livre vert sur la réforme du mode de scrutin du ministre responsable de la Réforme électorale et parlementaires. Début d'une consultation publique sur le sujet et report du projet de réforme du mode de scrutin après les élections générales de 1981.
1983	La Commission de la représentation électorale (CRÉ) est chargée d'étudier le mode de scrutin et elle tient des audiences publiques.
1984	Dépôt du Rapport du CRÉ où elle conclut qu'un changement de mode de scrutin s'impose et où elle recommande l'adoption d'une proportionnelle territoriale.

	Le gouvernement ne donne pas son aval à ce projet et l'idée de réformer le mode de scrutin est, en quelque sorte, oubliée.
1998	Élections générales. Distorsions entre l'expression du vote populaire et le nombre de sièges. Le PQ a formé un gouvernement majoritaire avec 42,87% des voix et 76 sièges alors que le PLQ avait récolté 43,55% des voix, mais que 48 sièges. L'ADQ, pour sa part, a recueilli 11,81% des voix et 1 siège.
1999	Création du Mouvement pour une démocratie nouvelle (MDN); groupe non partisan militant pour une réforme du mode de scrutin.
2002	La Commission des institutions entame une consultation populaire sur la réforme des institutions démocratiques.
2002	Création du Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques. Tournée des régions.
2003	États généraux sur la réforme des institutions démocratiques (février 2003).
2003	Dépôt du Rapport du Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques.
2004	Dépôt d'un avant-projet de loi modifiant la Loi électorale.
2005	Création de la Commission spéciale sur la Loi électorale (CSLE) afin d'étudier l'avant-projet de loi modifiant la Loi électorale.
2006	La CSLE organise des consultations publiques et elle dépose deux rapports dans l'année. Le Comité citoyen dépose également son rapport.
2007	Le DGE dépose son rapport sur <i>Les modalités d'un mode de scrutin mixte compensatoire : Rapport du Directeur général des élections</i> , Québec : DGEQ, 245 pages.
2009	Dépôt du projet de loi 78, <i>Loi modifiant la Loi électorale concernant la représentation électorale et les règles de financement des partis politiques et modifiant d'autres dispositions législatives</i> .
2010	La Commission des institutions procède à une consultation générale sur le projet de loi 78. Elle organise des audiences et reçoit plus d'une quarantaine de mémoires. Le projet de loi 78 est scindé en deux, une partie sur la représentation électorale (projet de loi 92) et l'autre sur le financement des partis (projet de loi 93). Aucune suite n'a été donnée au projet de loi 92 portant sur la représentation.
2010	Le député de Mercier (QS) interpelle le Ministre responsable de la Réforme des institutions démocratiques sur le sujet du pluralisme politique dans notre système électoral et dépose un mémoire sur un mode de scrutin proportionnel mixte compensatoire devant la Commission des institutions. La séance de la Commission des institutions du 21 mai 2010 est consacrée à cette interpellation, mais aucune suite n'y a été donnée.

ANNEXE D

TABLEAUX DES FRÉQUENCES ET DES COOCCURRENCES

Tableau D.1 : Relevé de fréquences des valeurs (70 premières)

scrutin (9424); partis (8535); parti (7140); femmes (6672); politique (6490); représentation (6159); gouvernement (5472); loi (5247); politiques (5100); nationale (4926); assemblée (4863); élections (4639); électorale (3821); réforme (3809); députés (3674); population (3578); pouvoir (3522); électeurs (3460); démocratie (3434); citoyens (3417); sièges (3408); régions (3299); projet (3257); votes (2928); élus (2874); candidats (2833); égalité (2656); élection (2635); circonscriptions (2546); démocratique (2400); proportionnelle (2369); personnes (2341); liste (2326); droit (2308); société (2229); circonscription (2157); québécois (2066); actuel (2031); hommes (1983); participation (1964); proposition (1927); commission (1908); populaire (1907); proportionnel (1907); député (1850); listes (1846); majorité (1837); candidates (1829); québécoise (1771); région (1770); majoritaire (1659); diversité (1654); électorales (1645); état (1641); électeur (1634); électoral (1630); membres (1611); volonté (1607); élues (1603); ministre (1591); candidat (1507); démocratiques (1486); pays (1410); rapport (1345); mixte (1337); financement (1313); élu (1236); parlement (1147); citoyennes (1140); citoyen (1110).

Tableau D.2 : Relevé des principales cooccurrences du mot *démocratie*

scrutin (9424; 404), politique (6490; 359), citoyens (3417; 314), femmes (6672; 294), réforme (3809; 245), système (5620; 244), québécoise (1771; 237), représentation (6159; 232), pouvoir (3522; 221), gouvernement (5472; 217), directe (275; 187), loi (5247; 184), politiques (5100; 184), féminisme (197; 180), représentative (302; 178), partis (8535; 177), collectif (301; 172), peuple (996; 168), nationale (4926; 160), population (3578; 158), mouvement (530; 155), vote (6472; 154).

Note : Le premier chiffre de la parenthèse indique le nombre de fréquences totales de ce mot; le deuxième correspond au nombre de fois où ce mot apparaît avec le mot-pôle (cofréquence du cooccurrent). L'ordonnancement des mots du relevé est fondé sur le calcul de l'indice de significativité de la cooccurrence.

Tableau D.3 : Relevé des principales cooccurrences du mot *démocratique*

scrutin (9424; 412), citoyens (3417; 270), politique (6490; 250), participation (1964; 239), société (2229; 211), gouvernement (5472; 208), parti (7140; 185), représentation (6159; 185), réforme (3809; 181), population (3578; 180), action (1328; 177), déficit (222; 174), vote (6472; 154), actuel (2031; 153), partis (8535; 149), femmes (6672; 145), nationale (4926; 144), pouvoir (3522; 137), politiques (5100; 135), assemblée (4863; 130), québécois (2066; 130), élections (4639; 125).

Tableau D.4 : Relevé des principales cooccurrences de la chaîne de mots
démocratique et déficit

déficit (222; 182), démocratique (2400; 171), scrutin (9424; 51), politique (6490; 27), réforme (3809; 26), pouvoir (3522; 25), représentation (6159; 24), femmes (6672; 21), citoyens (3417; 20), gouvernement (5472; 15), nationale (4926; 15), électeurs (3460; 14), politiques (5100; 13), proportionnel (1907; 13), québécois (2066; 11), québécoise (1771; 11), féminine (223; 7), législation (129; 6), inégalité (67; 5), partis (8535; 14), citoyen (1110; 8), démocratie (3434; 10), assemblée (4863; 11), démocratiques (1486; 8), budgétaire (32; 4), électoral (1630; 8), participation (1964; 8), vote (6472; 11), société (2229; 8), écart (284; 5), désaveu (9; 3), solution (317; 5), responsabilité (353; 5).

Tableau D.5 : Relevé des principales cooccurrences du mot *représentation*

femmes (6672; 1095), proportionnelle (2369; 827), politique (6490; 602), diversité (1654; 493), équitable (785; 436), régions (3299; 302), ethnoculturelle (848; 292), partis (8535; 234), hommes (1983; 231), égale (366; 225), régionale (972; 212), nationale (4926; 209), scrutin (9424; 186), minorités (880; 185), égalité (2656; 161), égalitaire (233; 154), juste (484; 150), populaire (1907; 126), électeurs (3460; 111), territoriale (264; 108), politiques (5100; 93), vote (6472; 88), loi (5247; 87), principe (1001; 82), parti (7140; 80), liste (2326; 78), citoyens (3417; 71), parlementaire (897; 70), autochtones (509; 64), ethnoculturelles (441; 64), québécoise (1771; 63), pluralisme (556; 62), mixte (1337; 60), communautés (568; 59), démocratique (2400; 59), féminine (223; 57), tiers (590; 54), parlement (1147; 52), chambre (964; 51), démocratie (3434; 48), groupes (1035; 47), population (3578; 47), circonscriptions (2546; 45), majoritaire (1659; 42), fidèle (88; 38), nations (407; 38), électoral (1630; 37), équilibre (197; 36), parité (272; 33), exigences (153; 31), pays (1410; 30), inégalités (122; 29), jeunes (942; 29), distorsions (697; 28), paritaire (48; 28), mandat (797; 27), territoires (338; 27), différents (777; 26), minoritaires (292; 26), territoire (1018; 26), culturelles (336; 25), directe (275; 23), efficace (279; 23), femme (605; 22), intégrale (69; 22), locale (157; 16), sexes (119; 15), autochtone (58; 13), inclusive (33; 10), ratios (19; 9), pouvoir (3522; 44), proportionnel (1907; 32), parlements (163; 13), réforme (3809; 43)

Tableau D.6 : Relevé des principales cooccurrences du mot *décentralisation*

régions (3299; 118), pouvoirs (924; 96), gouvernement (5472; 49), scrutin (9424; 42), politique (6490; 38), réforme (3809; 29), citoyens (3417; 27), développement (870; 26), territoire (1018; 25), régionales (616; 24), responsabilités (313; 22), représentation (6159; 21), territoires (338; 21), démocratique (2400; 20), mrc (306; 20), municipalités (542; 20), régionale (972; 20), réelle (328; 18), état (1641; 16), pouvoir (3522; 16), ressources (349; 16), administratives (423; 15), région (1770; 15), compétences (208; 14), québécois (2066; 14), territoriale (264; 13), national (708; 12), importante (450; 11), appartenance (297; 9), administrative (177; 8), ententes (54; 8), fédération (200; 8), vision (260; 8), inégalités (122; 7), territoriales (122; 7), assise (46; 6), gouvernementales (156; 7), régional (591; 9), décisions (599; 9), nécessité (338; 8), principes (648; 9), élus (2874; 13), dynamique (201; 7), mixtes (84; 6), stratégie (104; 6), démocratie (3434; 13), simulations (122; 6), acteurs (147; 6), facture (10; 4), gestion (360; 7), transfert (71; 5), régionaux (453; 7), générations (76; 5), locales (216; 6), équipements (18; 4), position (518; 7), disparités (25; 4).

Tableau D.7 : Relevé de fréquence des mots ayant été catégorisés dans la famille de l'univers des valeurs (uv)

égalité (2656), diversité (1654), démocratiques (1486), équitable (785), équité (686), représentativité (667), confiance (662), respect (524), juste (484), valeurs (475), discrimination (429), stabilité (393), égale (366), liberté (323), efficace (279), parité (272), égalitaire (233), féminine (223), bonification (221), reconnaissance (220), différence (202), cynisme (197), équilibre (197), personnel (196), solidarité (196), spécifique (186), positive (170), accessibilité (168), populaires (160), idéal (151), intégration (149), soi (147), famille (143), légitime (139), utile (134), priorité (131), autonomie (128), transparence (126), inégalités (122), particuliers (118), raisonnable (116), ouverture (115), rejet (102), collaboration (97), crédibilité (97), priorités (95), différences (92), foi (79), partenaires (79), incontournable (78), progressistes (77), éthique (72), proximité (70), expertise (67), inégalité (67), familles (65), représentatives (65), unanimité (65), urgence (63), solidaire (61), partenariat (57), arbitraire (56), consultatif (54), capacités (49), adaptation (48), participative (47), personnelle (47), démocratisation (46), légitimes (45), violence (45), conviction (42), méfiance (42).

Tableau D.8 : Relevé des principales cooccurrences du mot *égalité*

femmes (6672; 1211), hommes (1983; 794), représentation (6159; 514), partis (8535; 486), politique (6490; 425), atteinte (971; 376), parti (7140; 372), politiques (5100; 365), action (1328; 351), élections (4639; 340), proposition (1927; 303), loi (5247; 272), nationale (4926; 234), observatoire (304; 216), assemblée (4863; 213), vote (6472; 211), argent (517; 201), programme (663; 193), principe (1001; 183), diversité (1654; 176), scrutin (9424; 171), ensemble (1826; 166), projet (3257; 164), soutien (479; 163), ethnoculturelle (848; 153).

ANNEXE E

LA CATÉGORISATION

La catégorisation correspond à l'application de catégories prédéterminées aux mots (noms et adjectifs) du corpus. Elle s'effectue selon quatre principes de base, soit : l'exhaustivité, c'est-à-dire que tous les candidats à la catégorisation doivent recevoir une catégorie; l'exclusivité, qui implique que même si un mot peut recevoir plus d'une catégorie, le catégorisateur ne pourra qu'en choisir une; le contexte d'emploi, ce qui signifie que le même mot, s'il est employé plus d'une fois, peut recevoir une catégorie différente lorsque le sens donné par le contexte est différent; et finalement, la fonction référentielle des mots, c'est-à-dire que des termes ayant le même référent doivent recevoir la même catégorie.

La grille de catégorisation, que vous trouverez à la fin de cette annexe, est scindée par familles d'univers de sens. Nous retrouverons donc l'univers économique (ec), l'univers politique (et), l'univers de la culture (cu), l'univers des valeurs (uv), l'univers de catégories liées aux acteurs sociaux (ac), et finalement l'univers de sens relié au territoire (te).

Grille de catégorisation

Famille de catégories de l'univers économique (ec)

EC0 :

- Toutes notions référant (T.N.R.) à l'économie en général, aux avoirs, à la richesse, à l'accumulation et aux conditions d'accumulation du capital.
- Secteurs économiques: T.N.R. aux secteurs économiques en général, à leur genre d'activités ou à l'un des secteurs en particulier, à l'exception du secteur commercial.
- Théories et modèles économiques: T.N.R. à une théorie ou à un modèle économique (libéralisme, providentialisme, keynésianisme, capitalisme, communisme, socialisme).
- Marché: T.N.R. à la circulation du capital et des marchandises, au commerce et à la structuration du marché.
- Marché du travail: T.N.R. au marché du travail, et plus spécifiquement à l'organisation du travail, aux relations de travail, à l'emploi et au chômage.
- Mondialisation économique: T.N.R. à la mondialisation des échanges au niveau commercial, de la production des biens et services, des échanges culturels (ex.: mondialisation, internationalisation, globalisation, etc.).

Famille de catégories liées aux acteurs sociaux (ac)

AC0 :

- Acteurs économiques : main-d'œuvre, travailleurs, employeurs, patrons, consommateurs (pas plombier, ni Monsieur X).
- Exclus et victimes: T.N.R. aux exclus du marché du travail, chômeurs, assistés sociaux, (parfois prestataires, bénéficiaires).

Collectif: Appareils-mouvements-organisations

AC18 :

- Groupes de pression et/ou sociaux: (désignations organisationnelles) T.N.R. aux groupes, associations ou mouvements sociaux en général ou à un groupe de pression, une association ou un mouvement social en particulier et à leurs organisations, (ex. écologique, féministe, antinucléaire, populaire, homosexuels, etc.).
- Syndicats: T.N.R. à une organisation syndicale ou à un regroupement de syndicats en particulier.
- Associations patronales: T.N.R. à des associations patronales en particulier
- Corporations: T.N.R. aux corporations professionnelles en général, régies par le code des professions du Québec, ou à une corporation en particulier.

AC19 :

- Gouvernement/État: T.N.R. au gouvernement en général, à des ministères et à des institutions gouvernementales (ex. : assemblée nationale, législatif, exécutif, ministère, Cour suprême, direction (ministérielle), Commission d'étude, élections, etc.) ou à l'État lui-même de façon générale.
- Société d'État: T.N.R. aux sociétés publiques et parapubliques, les entreprises et compagnies gérées par l'État

Désignation conceptuelle de la communauté

AC22 :

- Communauté: T.N.R. aux communautés au sens anthropologique d'une appartenance culturelle (communauté, collectivité).
- Nation: T.N.R. au peuple, à la nation, à la république (excluant les premières nations).
- Société: l'idée de société comme totalité systémique (société, système, corps social, social (parfois monde: désignation non transcendante de la société)).

- Groupes politico-culturels: (désignations identitaires spécifiques) Canadiens, Québécois, Canadiens français, Allemands, etc. Désignations identitaires génériques (immigrants).
- Définition non transcendante de la communauté (gens, monde, parfois population).
- Définition sociologique de la communauté (société américaine, société développée, société occidentale, société québécoise)

Le Sujet

AC40 : Sujet: T.N.R. à l'individu en tant qu'acteur social ou Sujet dans son rapport à lui-même ou à la société (acteur, parfois, individu, personne).

Famille de catégories de l'univers des valeurs

UV0 : Valeurs: T.N.R. aux valeurs en général. Incluant toutes les valeurs qui n'ont pu trouver leur place ailleurs dans la grille.

Valeurs émancipatrices

UV3 : Progrès: T.N.R. au progrès en tant que valeur de la modernité, différente de « transformation instrumental » (excluant développement).

UV4 : Autonomie: T.N.R. à l'autonomie des acteurs différente de son sens constitutionnel ou politique (ex. : autonomie syndicale, émancipation, autosuffisance, etc.). Excluant l'autonomie de la société.

UV5 : Liberté

UV6 : Justice: T.N.R. à la justice, à l'équité (ex. : discrimination, équitable, injustice, sexisme)

UV7 : Égalité: T.N.R. à l'égalité (ainsi que domination et oppression), l'accessibilité (ex. : admissible, accessible, universalité, privilège, avantage, etc.). Incluant l'accessibilité aux marchés mondiaux, aux capitaux, etc. Excluant l'accessibilité comme accommodation matériel (accessibilité aux routes...)

UV8 : Droit: T.N.R. aux droits subjectifs (qui est revendiqué comme droit, l'idée libérale du droit)

UV10 : Démocratie/Légitimité: T.N.R. à la démocratie, la légitimité, la représentativité (ex. : démocratique, représentatif, etc.), incluant la démocratisation.

UV10a : Confiance/transparence/crédibilité

UV11 : Rationalité: T.N.R. à la rationalité (comme fondement de légitimité, ex.: logique, raison...). Réalisme, lorsqu'opposé à idéalisme, utopisme, etc., (et vice versa).

UV12 : Intérêt général et intérêts particuliers (T.N.R. aux intérêts liés à des groupes spécifiques (femmes, minorités, groupes d'intérêts)).

Personne humaine

UV14 :

- Besoins: T.N.R. aux besoins (ex. besoins de la société et des individus, etc.)
- Qualité de vie: T.N.R. à la qualité de vie, au bien-être, conditions de vie, niveau de vie, etc. (contient aussi son contraire: angoisse, anxiété, etc.).

UV15 :

- Vie privée: T.N.R. à la vie privée, différente de la vie publique.
- Famille: T.N.R. à la famille comme institution et foyer, tant comme lieu physique qu'espace symbolique. Excluant les références aux parents et aux enfants.

UV16 : Valorisation de Soi: T.N.R. à la valorisation de soi (ex.: soi, corps, épanouissement, etc.).

Éthique

UV17 : Solidarité: T.N.R. à l'idée et de solidarité, (ex: appui, lien, communs, aide, partage, etc.).

UV17a : Concertation, partenariat, collaboration et consensus.

UV22 : Devoir

UV23 : Travail

UV24 : Sacrifice (parfois effort)

UV25 : Respect/dignité: T.N.R. au respect, à la dignité, (ex. aliénation, harcèlement, humiliation, etc.) incluant les notions référant à la tolérance, à l'altérité, la reconnaissance, l'intégration ou l'exclusion.

UV26 : Morale/éthique: T.N.R. à la morale et l'éthique. Catégorie « pure », incluant les références à La morale, l'Éthique. Excluant les valeurs morales ou éthiques particulières (charité, pitié, etc.).

UV28 : Responsabilité: T.N.R. à la responsabilité. Excluant la responsabilité politique lorsqu'elle est synonyme de « champ de compétences ».

UV29 : Performance/Excellence + Discours d'adaptation systémique, ex.: souplesse, adaptation, employabilité, rigidité, etc.

UV33 : Projet de société (parfois, l'avenir de la société, un modèle de société).

UV34 : Fatalité, contrainte (forte), ex.: -incontournable
-désastre et catastrophe lorsqu'ils sont anticipés.

UV35 : Restauration, recommencement et réparation.

Incluant à la fois la « réparation » des programmes et des conditions de vie.

Incluant les dimensions plus « techniques » comme l'amélioration, la réorganisation, etc.

Incluant également la « réparation » pour des torts causés à un individu (compensation)

Famille de catégories de l'univers politique

ET0 :

- T.N.R. à l'État et au politique en général.
- Pratiques étatiques: T.N.R. aux pratiques de l'État en général.

- Théories et modèles politiques: T.N.R. à une théorie ou un modèle politique, ainsi que les références aux idées, aux concepts (fédéralisme, provincialisme, indépendantisme, souverainisme).
- Rapport privé/public: T.N.R. au rapport entre les sphères privée et publique en général, à la détermination de celles-ci ou aux processus qui s'y retrouve.
- Finances publiques: T.N.R. aux activités financières de l'État, au budget gouvernemental, à la fiscalité et aux dépenses publiques, y compris l'allocation de subventions, de prestations, etc.
- Autres domaines: T.N.R. aux domaines d'intervention autres que le social ne relevant que de l'État: immigration, transport public, voirie, etc.
- Normes et contrôle social: T.N.R. au contrôle social en général, aux appareils répressifs, aux appareils judiciaires, pénaux, juridiques et au droit positif.
- Conjoncture politique: T.N.R. à la conjoncture politique en général, entre autres en ce qui a trait aux événements et aux rapports sociaux sur la scène politique, à une crise, un conflit, une alliance entre acteurs sociaux, un compromis social, une période de tensions, etc.
- Question linguistique: T.N.R. à la question linguistique en général, à des lois ou des conflits linguistiques spécifiques, à l'état de situation d'une communauté linguistique en particulier, etc.
- Gestion/administration: T.N.R. à la gestion et à l'administration, relative au secteur public (mais non au secteur privé).
- Question constitutionnelle: T.N.R. à la Constitution et au régime fédéral en général, aux paliers gouvernementaux et à la répartition des domaines de juridiction ou de champs de compétences entre les ordres de gouvernements au Canada y compris municipal. Et T.N.R. aux débats constitutionnels plus spécifiquement aux options.
- Interventionnisme de l'État: T.N.R. aux activités du domaine social relevant spécifiquement de l'intervention de l'État (assurance-chômage, assurance-santé, bien-être social, santé, politiques environnementales, etc.).

ET1 : T.N.R au mode de scrutin, ex. : uninominal, compensatoire, etc.

Famille de catégories liées à l'espace et au territoire

TE0 :

- Lieux ou territoires spécifiques.
- Découpage du territoire: T.N.R. à une désignation générale du territoire (pays, province, continent...)
- Régions du Québec: T.N.R. à une désignation spécifique d'une région du Québec (noms des régions, des villes).
- Thématique de la régionalisation du Québec (désignation générale) : Comté, circonscriptions, MRC, région, ville, villages, etc.
- Thématiques et problèmes entourant les régions: régionalisation, exode (des jeunes vers les villes), etc.

Famille de catégories de l'univers référant à la culture

CU0 : Culture: T.N.R. à l'idée de culture en tant qu'appartenance à une aire socio-historique: (désignation conceptuelle) «une» culture, «la» culture, mouvement culturel (non acteur – sinon = ac22).

CU1 : Identité: T.N.R. à l'idée d'identité personnelle ou collective (identité, identitaire).

CU2 : Retour aux sources du passé (références au sens large à la tradition).
Incluant ancêtres, ancestral, tradition, etc.
Incluant également le rejet du passé.

BIBLIOGRAPHIE

Amirou, Rachid. 2004. *Imaginaire de la mondialisation et reconnaissance culturelle*.
En ligne : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales.

Arendt, Hannah. 1983 [1958]. *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 406 pages.

Armony, Victor. 2003. « Minorité », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.).
Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles, Paris : Armand Colin,
pp. 209-210.

Armony, Victor et Jules Duchastel. 1995. « La catégorisation socio-sémantique »,
dans *Actes des Troisièmes journées internationales d'analyse statistique de
données textuelles*. Rome: CISU, pp. 193-200. En ligne :
<http://www.ling.uqam.ca/sato/publications/bibliographie/Jul05.htm>

Ballington, Julie et Francesca Binda. 2005. *The Implementation of Quotas: European
Experiences*, Stockholm: International IDEA, 164 pages. En ligne:
http://www.idea.int/publications/quotas_europe/loader.cfm?csmodule=security/getfile&pageid=12332

Bardin, Laurence. 1996. *L'analyse de contenu*, Paris : Presses universitaires de
France, 291 pages.

Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités : éthique et politique dans le
monde contemporain*, Montréal : Athéna, 184 pages.

Beauchemin, Jacques. 2002. *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des
souverainistes québécois*, Montréal: VLB éditeur, 210 pages.

Beauchemin, Jacques. 1997. « Les formes de l'État et la production de l'éthique
sociale dans la perspective de la sociologie politique » dans *Politique et
Sociétés*, vol. 16, no 2, pp. 67-89.

- Beauchemin, Jacques. 1997. « Transformation du discours éthique au sein des sociétés engagées dans le passage au néolibéralisme », dans *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, Vol. 34 (4), pp. 369-383.
- Beauchemin, Jacques, Gilles Bourque et Jules Duchastel. 1995. « Du providentialisme au néolibéralisme: de Marsh à Axworthy », dans *Cahier de recherche sociologique*, no 24, pp. 15-47.
- Beck, Ulrich. 1998. « Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités », dans *Lien social et Politiques*, no 39, pp. 15-25.
- Bell, Daniel. 1979. *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris: PUF, 292 pages.
- Bell, Daniel. 1980. « The New Class : A Muddled Concept », in *Widding Passage*, Cambridge.
- Benedict, Ruth. 1950. *Échantillons de civilisations*, Paris : Gallimard, 368 pages.
En ligne :
<http://accessbib.uqam.ca/cgi-bin/bduqam/transit.pl?bd=mono&noMan=02-1693627>
- Bernard, André. 1969. *Les inégalités structurelles de représentation. La carte électorale du Québec 1867-1967*, Montréal : Université de Montréal, 369 pages.
- Bernardi, Bruno. 2001. « Introduction » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, pp.7-34.
- Bernardi, Bruno. 2001. « Note » dans *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Gf-Flammarion, pp.181-245.
- Bibeau, Gilles et Noëlle De Roo Lemos. 1984. « Présentation », dans *Anthropologie et Sociétés : Comprendre et modifier*, Vol. 8, no 3, pp. 1-7.
- Birch, Anthony. 2007. *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (3rd edition), London: Routledge, 328 pages.
- Blake, Donald E. 2001. « Electoral Democracy in the Provinces », dans *Choix*, vol. 7, no 2, mars, 40 pages.
- Boas, Franz. 2003. *L'art primitif*, Paris : A. Biro, 416 pages.

- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (vicomte de). 1965 [1796]. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire*, Paris : Union générale d'éditions, 306 pages. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/de_bonald_louis/theorie_pouvoir_pol/theorie_pouvoir.html
- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (vicomte de). 1800. *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Reproduction de l'édition de Paris : Bibliothèque nationale de France, 256 pages. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87651v>.
- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (vicomte de). 1802. *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Reproduction de l'édition de Paris : Le Clere, 256 pages. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k876526>.
- Boudon, Raymond et Maurice Clavelin (dir.). 1994. *Le relativisme est-il résistible? Regards sur la sociologie des sciences*, Paris : PUF, 322 pages.
- Boudon, Raymond. 1994. « Les deux sociologies de la connaissance scientifique », dans Boudon, Raymond et Maurice Clavelin (dir.). *Le relativisme est-il résistible? Regards sur la sociologie des sciences*, Paris : PUF, pp.17-43.
- Boulad-Ayoub, Josiane. 2003. « Introduction : souveraineté et mondialisation », dans Boulad-Ayoub, Josiane et Luc Bonneville (dir.), *Souveraineté en crise*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 7-12.
- Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. « L'incorporation de la citoyenneté », dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, no 2, automne, pp. 41-64.
- Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1995. « Texte, discours et idéologie(s) » dans *Revue Belge de philosophie et d'histoire*, no 73, pp. 605-619.
- Bourque Gilles, Duchastel Jules et Jacques Beaucheminé. 1994. *La société libérale duplessiste*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 435 pages.
- Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1992, « Le discours politique néolibéral et les transformations actuelles de l'État », dans *Discours social/Social Discourse*, vol. 4, no 3-4, pp. 24-46.

- Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1988. *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique : le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal : Boréal, 399 pages.
- Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1996. *L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens, 1941-1992*, Québec : Fides, 383 pages.
- Boyer, Alain. 2003. « Libéralisme et contractualisme », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, pp.400-406.
- Braudel, Fernand. 1985. *La dynamique du capitalisme*, Paris: Éd. Arthaud, 120 pages.
- Breton, Raymond. 1986. « Le multiculturalisme et le développement national au Canada », dans *Les dimensions politiques du sexe, de l'ethnie et de la langue au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, pp. 31-75.
- Burke, Edmund. 1949 [1774]. « Speech to the Electors of Bristol », in Hoffman, Ross and Paul Levack (eds), *Burke's Politics*, New York: Alfred A. Knopf, pp. 113-117.
- Burke, Edmund. 1989 [1790]. *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris : Hachette, 816 pages.
- Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.). 1986. *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, 257 pages.
- Cairns, Alan et Cynthia Williams. 1986. « Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada : un aperçu », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada. pp. 1-56.
- Cairns, Alain. 1984. "The Canadian Constitutional Experiment: Constitution, Community and Identity", *Dalhousie Law Journal*, Vol. 9 (1), pp.87-114.
- Calhoun, Craig. 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford: Blackwell, 350 pages.

- Callon, Michel et Bruno Latour (dir). 1990. *La science telle qu'elle se fait : anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris : La Découverte, 390 pages.
- Callon, Michel, Lascoumes, Pierre et Yannick Barthe. 2001. *Agir dans un monde incertain : essai sur la démocratie technique*, Paris : Éditions de Seuil, 357 pages.
- Canada – Gouverneur général. 2015. *Réaliser le vrai changement : discours du Trône ouvrant la première session de la quarante-deuxième législature du Canada*, Ottawa : Gouvernement du Canada, 8 pages.
- Canada – Bibliothèque du Parlement – Service d'information et de recherche. 2009. *Les projets de réforme électorale dans diverses provinces du Canada*, Ottawa : Bibliothèque du Parlement, 18 pages.
- Canada – Comité mixte permanent de la bibliothèque. 2003. *Un Parlement selon nos vœux : Les vues des parlementaires sur la réforme du Parlement*, Ottawa : Bibliothèque du Parlement, 27 pages. En ligne : <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/cp5-f.pdf>
- Canada – Commission du droit du Canada. 2004. *Un vote qui compte : la réforme électorale au Canada*, Ottawa : Gouvernement du Canada, 229 pages. En ligne : <http://www.fairvote.ca/wp-content/uploads/2013/06/Le-rapport-de-la-Commission-du-Droit-du-Canada.pdf>
- Canada – Commission du droit du Canada. 2002. *Le renouvellement de la démocratie: Les enjeux de la réforme électorale au Canada. Document de discussion*, Canada: Gouvernement du Canada, 55 pages. En ligne : <http://publications.gc.ca/collections/Collection/JL2-20-2002F.pdf>
- Canada – Bureau du Conseil privé. 2004. *Éthique, responsabilité, imputabilité : plan d'action pour la réforme démocratique*, Ottawa : Gouvernement du Canada, 15 pages. En ligne : http://www.pco-bcp.gc.ca/docs/Publications/dr-rd/dr-rd_f.pdf
- Canada – Comité permanent de la procédure et des affaires de la Chambre. 2005. *Rapport 43 – Réforme électorale*, (Adopté par le Comité le 7 juin 2005; Présenté à la Chambre le 22 juin 2005), Ottawa : Chambre des communes, 11 pages. En ligne : <http://www.parl.gc.ca/committeebusiness/ReportsResponses.aspx?Cmte=PRO C&Language=F&Mode=1&Parl=38&Ses=1>

- Canada – Bibliothèque du Parlement. 1993. *Les systèmes électoraux*, Ottawa : Bibliothèque du Parlement, 26 pages. En ligne : <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp334-f.htm>
- Castells, Manuel. 1999. *Le pouvoir de l'identité : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 538 pages.
- Castells, Manuel. 2001. *La société en réseaux : L'ère de l'information*, Paris : Fayard, 671 pages.
- Chartier, Roger. 1990. *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris : Éditions du Seuil, 244 pages.
- Chevrier, Marc. Mai 2002. « La démocratie représentative et la juridicisation du politique », communication prononcée au colloque *La démocratie représentative en état de crise?*, Québec : ACFAS. 7 pages. En ligne : <http://agora.qc.ca/reftext.nsf/documents/politique>.
- Citot, Vincent. 2005. « Le processus historique de la modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », dans *Le Philosophoire*, vol. 2, no 25, pp. 35-76.
- Clifford, James and George Marcus. 1986. *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 305 pages.
- Coalition avenir Québec. 2012. *C'est assez, faut que ça change! Plan de relance pour le Québec*. En ligne : <http://coalitionavenirquebec.org/wp-content/uploads/2012/07/Plateforme-20124.pdf>
- Collectif Impascience. 1977. « L'élite scientifique », *Impascience*, no 7, pp. 49-51.
- Collin, Jean-Pierre et Laurence Bherer. 2008. *La participation et la représentation politique des membres des communautés ethnoculturelles au sein des instances démocratiques municipales*, Montréal : INRS-Centre Urbanisation, culture et société, 52 pages. En ligne : http://www.vrm.ca/documents/representation_ethnos.pdf
- Collins, Henry M. 1985. *Changing order. Replication and induction in scientific practice*, London : Sage Publications, 187 pages.
- Cohen, Mark Nathan. 1998. *Culture of Intolerance: Chauvinism, Class and Racism in United States*, New Haven: Yale University Press, 325 pages.

- Comité directeur sur la réforme des institutions démocratiques. 2003. *La participation citoyenne au cœur des institutions démocratiques québécoises*, Québec : Gouvernement du Québec, 88 pages.
- Commission de la représentation électorale du Québec. 2008. *La population bouge, la carte électorale change*. Québec : Commission de la représentation électorale du Québec, 162 pages.
- Constant, Benjamin. 1997. « De la liberté des Anciens comparées à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819 », dans *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, pp.589-619.
- Cooper, Frederick. 2001. « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? Un point de vue d'historien » dans *Critique Internationale*, no 10, janvier, pp. 122-124.
- Courtine, Jean-Jacques. 1981. « Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens » dans *Langages*, vol. 15, no 62, pp. 9-128. En ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1981_num_15_62_1873
- Cross, Bill. 2000. « Les députés, les électeurs et la démocratie à la Chambre des communes » *Perspectives parlementaires*, no 3, pp.1-18. En ligne : http://www.studyparliament.ca/French/PDF/ongoing/Bill_Cross_Fr.pdf
- Crozier, Michel, Huntington, Samuel P. et Joji Watanuki. 1975. *The Crisis of Democracy : Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York : New York University Press, 221 pages.
- Cucumel, Guy et Jacques Beauchemin. 1995. « Stratégies discursives et test de significativité des cooccurrences lexicales », dans *Actes de colloque des troisièmes journées internationales d'analyse statistique des données textuelles*, Rome : Université de Rome, pp.13-20.
- Cucumel, Guy et Jacques Beauchemin. 1998. « Analyse de la cooccurrence étendue dans le discours partenarial québécois », dans *Actes de la quatrième journées internationales d'analyse statistique des données textuelles*, (Nice: 19-21 février 1998). France: Université Nice Sophia.

- Dahlerup, Drude et Lenita Freidenvall. 2008. *Quotas électoraux hommes-femmes et leur application en Europe. Étude pour le Département thématique : Droit des citoyens et affaires constitutionnelles du Parlement européen*, Bruxelles : Parlement européen, 136 pages. En ligne : [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2008/408309/IPO_L-FEMM_ET\(2008\)408309_FR.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2008/408309/IPO_L-FEMM_ET(2008)408309_FR.pdf)
- Delbez, Louis. 1974. *La pensée politique allemande*, Paris : R. Pichon et R. Durand-Auzias, 230 pages.
- De Schutter, Helder. 2012. "European Ties that Bind: Political or Cultural?" in *Federalism in the European Union*, Portland, Oregon: Hart Publishing, pp.169-190.
- Diehl, Paul, Sintomer, Yves et Samuel Hayat. 2014. « Introduction », dans *Trivium: La représentation politique*, Vol. 16, pp.2-9. En ligne : <http://trivium.revues.org/4771>
- Directeur général des Élections du Québec (DGEQ). 2007. *Les modalités d'un mode de scrutin mixte compensatoire : Rapport du Directeur général des élections*, Québec : DGEQ, 245 pages.
- Dorrien, Gary. 1993. *The Neoconservative Mind: Politics, Culture, and the War of Ideology*, Philadelphia : Temple University Press, 500 pages.
- Drique, Estelle. 1993. « Gouverner le pluralisme: Éclatement moral et décision collective en régime libéral » dans Gauchet, Marcel, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon (dir). *Situation de la démocratie*, Paris: Hautes Études, Seuil-Gallimard, pp. 98-109.
- Droz, Jacques. 1963. *Le romantisme politique en Allemagne : textes choisis et présentés par Jacques Droz*, Paris : Armand Colin, 211 pages.
- Dubois, Michel. 2001. *La nouvelle sociologie des sciences*, Paris : PUF, 256 pages.
- Duchastel, Jules et Victor Armony. 1993. « Un protocole de description de discours politiques », dans *Actes des secondes journées internationales d'analyse statistique de données textuelles* (Montpellier, 21 et 22 octobre 1993). France : Montpellier, pp.159-183. En ligne : <https://chaire-mcd.uqam.ca/upload/files/Publications/methodologie/metho-2001-09-duchastel-armony.pdf>

- Ducrocq, Myriam-Isabelle. 2012. *Aux sources de la démocratie anglaise : de Thomas Hobbes à John Locke*, Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 289 pages.
- Fenno, Richard. 1978. *Home Style: House Members in their Districts*, Boston: Little Brown, 304 pages.
- Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris: Armand Colin, 354 pages.
- Ferry, Luc. 2006. *Kant : Une lecture des trois « Critiques »*, Paris : Grasset, 375 pages.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1984 [1796-1797]. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris : Presses universitaires de France, 418 pages.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1974 [1793-94]. *Considérations destinées à rectifier les jugements publics sur la Révolution française*, Paris : Payot, 279 pages.
- Flageul, Noël. 2003. « Mondialisation » dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris: Armand Colin, pp.219-226.
- Foessel, Michaël et Pierre Osmo (dir.), *Lectures de Kant*, Paris : Éditions ellipses, 299 pages.
- Foisneau, Luc et Denis Thouard (Ed.). 2005. *De la violence à la politique : Kant et Hobbes*, Paris : J. Vrin, 249 pages.
- Freitag, Michel. 1986. *Dialectique et société. Tome II : culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal : Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 443 pages.
- Fukuyama, Francis. 1989. « The End of History? » in *The National Interest*, Summer 1989, pp. 3-18.
- Fukuyama, Francis. 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 452 pages.
- Fukuyama, Francis. 2013. « The “End of History” 20 Years Later », in *New Perspectives Quarterly*, Fall 2013, pp. 31-39.

- Gagné, Gilles. 1992. « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité » dans *Les cahiers de Droits*, vol. 33, no 3, (septembre), pp.701-733.
- Gauchet, Marcel. 2008. « Crise dans la démocratie », dans *La revue lacanienne*, vol. 2, no 2, pp. 59-72. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2008-2-page-59.htm>
- Gauchet, Marcel. 2004. « Le problème européen » dans *Le Débat*, no 129, pp. 50-66.
- Gauchet, Marcel. 2002. *La démocratie contre elle-même*, France : Éditions Gallimard, 385 pages.
- Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Éditions Gallimard, 127 pages.
- Gauchet, Marcel, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon (dir.).1993. *Situation de la démocratie*, Paris: Hautes Études, Seuil-Gallimard, 295 pages.
- Gauchet, Marcel. 1985. *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 306 pages.
- Gautier, Claude. 1993. *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris : Presses universitaires de France, 320 pages.
- Gellner, Ernest. 1985. *Relativism and the social sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 200 pages.
- Ghiglione, Rodolphe. 1989. *Je vous ai compris ou L'analyse des discours politiques*, Paris : Armand Colin, 172 pages.
- Glazer, Nathan. 1983. *Ethnic Dilemmas 1964-1982*, Cambridge : Havard University Press, 359 pages.
- Göhler, Gerhard. 2014. « La représentation politique dans la démocratie », dans *Trivium*, vol 16, en ligne : <http://trivium.revues.org/4803>
- Gouvernement du Québec – Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. 2008. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Québec : Gouvernement du Québec, 307 pages. En ligne : <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>

Gouvernement du Québec – Commission d'enquête sur les services de santé et des services sociaux. 1988. *Rapport de la Commission d'enquête sur les services de santé et des services sociaux*, Québec : Les publications du Québec, 819 pages.

Gouvernement du Québec. 21 mars 2002. « Le ministre Jean-Pierre Charbonneau annonce la création d'un secrétariat à la Réforme des institutions démocratiques », dans *Communiqué du gouvernement du Québec*.

En ligne :

<http://communiqués.gouv.qc.ca/gouvqc/communiqués/GPQF/Mars2002/21/c3062.html>

Gouvernement du Québec – Secrétariat à la Réforme parlementaire. 1979. *Un citoyen, un vote : livre vert sur la réforme du mode de scrutin*, Québec : Gouvernement du Québec, 116 pages.

Gouvernement du Québec – Commission des institutions. 2002. *La réforme du mode de scrutin : Document de consultation*, Québec : Gouvernement du Québec, 85 pages.

Gouvernement du Québec – Secrétariat à la réforme des institutions démocratiques.

2002. *Le pouvoir aux citoyens et citoyennes. Document de réflexion populaire*, Québec : Gouvernement du Québec, 38 pages. En ligne :

<http://www.institutions-democratiques.gouv.qc.ca/publications/pouvoirauxcitoyens.pdf>

Gouvernement du Québec – Secrétariat à la réforme des institutions démocratiques.

2003. *États généraux sur la réforme des institutions démocratiques : Québec 21, 22 et 23 février : Cahier de participations*, Québec : Gouvernement du Québec, 29 pages. En ligne :

http://www.institutions-democratiques.gouv.qc.ca/publications/cahier_participation.pdf

Gouvernement du Québec – Comité directeur des États généraux sur la réforme des institutions démocratiques. 2003. *La participation citoyenne au cœur des institutions démocratiques québécoises*, Québec : Gouvernement du Québec, 88 pages. En ligne :

http://www.institutions-democratiques.gouv.qc.ca/publications/rapport_comite_directeur.pdf

Gouvernement du Québec – Bibliothèque de la Législature. 1982. « La représentation proportionnelle », in *Bulletin. Bibliothèque de l'Assemblée nationale*, Québec : Bibliothèque de l'Assemblée nationale, (Vol. 12, no 4), pp. 29-36.

- Goyard-Fabre, Simone. 2005. « Les fondements rationnels du droit politique chez Hobbes et Kant », dans *De la violence à la politique : Kant et Hobbes*, Paris : J.Vrin, pp. 163-178.
- Goyard-Fabre, Simone. 1996. « Lumières : politique des Lumières », in Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses Universitaire de France, pp. 360-368.
- Goyard-Fabre, Simone. 1992. « Introduction » dans *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, pp.12-126.
- Goyard-Fabre, Simone et Sève Roger. 1986. *Les grandes questions de la philosophie du droit*, Paris : PUF, 323 pages.
- Goyard-Fabre, Simone. 1983. *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa : Presse de l'Université d'Ottawa, 371 pages.
- Granier, Roland. 2003. « Droits des minorités », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, pp. 210-217.
- Green, Tomas Hill. 1967. *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Michigan: University of Michigan Press, 252 pages.
- Guéhenno, Jean-Marie.1993. *La fin de la démocratie*, Paris : Flammarion, 170 pages.
- Gurr, Ted. 1993. *Minority at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict*, Washington DC: Institute of Peace Press, 427 pages.
- Habermas, Jürgen. 1993. « Struggles for Recognition in Constitutional States », *European Journal of Philosophy*, Vol. 1, no 2, pp.128-155.
- Habermas, Jürgen. 1996. *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris : Éd. du Cerf, 121 pages.
- Habermas, Jürgen. 1998. *L'intégration républicaine : Essais de théorie politique*, Paris : A. Fayard, 386 pages.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris : Fayard, 149 pages.

- Hamel, Pierre et Bernard Jouve. 2006. *Un modèle québécois? Gouvernance et participation dans la gestion publique*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 145 pages.
- Hamilton, Alexander, Jay, John and James Madison. 1787. *The Federalist Papers*, no 10, Project Gutenberg NetLibrary, Etext. En ligne:
http://web.b.ebscohost.com.proxy.bibliotheques.ugam.ca:2048/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwODU1MzFfX0FO0?sid=2cd2e280-7340-4a10-b7b1-d8490a4d5e29@sessionmgr113&vid=0&format=EB&lpid=lp_56&rid=0
- Hamilton, Alexander, Jay, John and James Madison. 1788. *The Federalist Papers*, no 57, Project Gutenberg NetLibrary, Etext. En ligne:
http://web.a.ebscohost.com.proxy.bibliotheques.ugam.ca:2048/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwODU1MzFfX0FO0?sid=c7585caa-21c2-44ad-ad30-c7392090ceb9@sessionmgr4002&vid=0&format=EB&lpid=lp_369&rid=0
- Hardt, Michel et Antonio Negri. 2000. *Empire*, Paris : Ex il, 559 pages.
- Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme. « Droits des minorités », *Fiche d'information No 18* (Rev.1).
 En ligne : http://www.unhchr.ch/french/html/menu6/2/fs18_fr.htm
- Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme. *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, Série d'études 5, p.102.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003 [1820]. *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Quadrige / Presses universitaires de France, 500 pages.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1991 [1807]. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Aubier, 565 pages.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982. *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris : Plon, 312 pages.
- Held, David, 1991. « Democracy, the nation-state and the global system », in *Economy and Society*, 20 (2), pp. 138-172.
- Herder, Johann Gottfried. 2000 [1774]. *Histoire et cultures: une autre philosophie de l'histoire. Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité (extraits)*[1784-1791], Paris: Flammarion, 201 pages.

- Herskovits, Melville Jean. [1948] 1967. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris : Payot, 331 pages.
- Hirst, Paul et Grahame Thompson. 1999. *Globalization in Question : the International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press, 318 pages.
- Hobbes, Thomas. 1981 [1642]. *De Cive : Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris : Sirey, 393 pages.
- Hobbes, Thomas. 1971 [1651]. *Léviathan : Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris : Sirey, 780 pages.
- Höffe, Otfried. 1988. *L'état et la justice : les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne. : John Rawls et Robert Nozick*, Paris : J. Vrin, 172 pages.
- Honneth, Axel. 1996. « Reconnaissance », dans Cannto-Sperber, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris : PUF, pp. 1272-1278.
- Horkheimer, Max et Theodor Wiesengrund Adorno. 1974. *Dialectique de la raison*, Paris : Gallimard, 281 pages.
- Hume, David. 2007 [1739]. *Traité de la humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux. Livre III : De la morale*, Édition électronique des Classiques des sciences sociales. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t3/traite_nature_hum_t3.html
- Hume, David. 1993. *La morale. Traité de la nature humaine III*, Paris : GF-Flammarion, 268 pages.
- Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, Paris : J. Vrin, 256 pages.
- Jacob, Pierre (éd) et Paul K. Feyerabend (et al.). 1996. *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme : Essais de philosophie des sciences*, Paris : Gallimard, 477 pages.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism or the Cultural logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 438 pages.

- Jonas, Hans. 1992. *Le principe de responsabilité. Une éthique de la civilisation technologique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 336 pages.
- Jourdan, Christine et Claire Lefebvre. 1999. « L'ethnolinguistique aujourd'hui : État des lieux », dans *Anthropologie et sociétés : L'ethnolinguistique*, Vol. 23, no 3, pp. 5-13.
- Kaboré, Boniface. 2001. *L'idéal démocratique : Entre l'universel et le particulier. Essai de philosophie politique*, Paris : L'Harmattan, 325 pages.
- Kant, Immanuel. 1997 [1781]. *Critique de la raison pure*, Paris : Aubier, 749 pages.
- Kant, Immanuel. 1991 [1784]. *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris : GF Flammarion, pp. 41-51.
- Kant, Immanuel. 1990 [1784]. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris : GF-Flammarion, pp. 69-89.
- Kant, Immanuel. 1988 [1785]. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris : Éditions Bordas, 191 pages.
- Kant, Immanuel. 1991 [1786]. *Que signifie s'orienter dans la pensée?*, Paris : GF Flammarion, pp. 53-72.
- Kant, Immanuel. 1985 [1788]. *Critique de la raison pratique*, Paris : Gallimard, 252 pages.
- Kant, Immanuel. 1990 [1793]. *Théorie et pratique*, Paris : Hatier, 78 pages.
- Kant, Immanuel. 1991 [1795]. *Vers la paix perpétuelle*, Paris : GF Flammarion, pp.73- 131.
- Kant, Immanuel. 1994 [1796-97]. *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Paris : Flammarion, 411 pages.
- Kant, Immanuel. 1990 [1798]. *Le conflit des facultés*, Paris: Flammarion, pp.203-221.
- Kervégan, Jean-François. 2003. « Démocratie », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, pp. 149-155.

- Klemme, Heiner F. 1996. « La pratique de la moralité. Le lien entre théorie et pratique dans la philosophie pratique kantienne », dans *Revue germanique internationale*, no 6, pp.139-157.
- Kooiman, Jan (Ed). 1993. *Modern Governance : New Government-Society Interactions*, Londres : Sage, 288 pages.
- Kriegel, Blandine. 1998. *Philosophie de la République*, Paris : Plon, 401 pages.
- Kristol, Irving. 1983. *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*, New York : Basic Books.
- Kristol, Irving. 1995. *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, Chicago: First Elephant Paperback, 493 pages.
- Kuhn, Thomas S. 1983. *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris: Flammarion, 284 pages.
- Kymlicka, Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal : Éditions Boréal, 357 pages.
- Kymlicka, Will. 2000. « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain » dans *Comprendre. Les identités culturelles*, Paris : PUF, no 1, pp. 141-171.
- Kymlicka, Will et Christine Straehle. 1999. "Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature", in *European Journal of Philosophy*, vol.7, no 1, pp.65-88.
- Lamoureux, Diane. 2000. « La démocratie avec les femmes », dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, no 2.
- Larouche, Jean-Marc (dir.). 2003. *Reconnaissance et citoyenneté: Au carrefour de l'éthique et du politique*, Québec: Presses de l'Université du Québec, 173 pages.
- Larrère, Catherine. 2003. « Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, pp. 687-695.
- Lasch, Christopher. 1981. *Le complexe de narcissisme : la nouvelle sensibilité américaine*, Paris : R.Laffont, 340 pages.

- Latour, Bruno et Steve Woolgar. 1988. *La vie de laboratoire : la production des faits scientifiques*, Paris : La Découverte, 299 pages.
- Leclerc, Karine. 2000. « Discours éthique néoconservateur et régulation néolibérale: analyse du discours du parti réformiste du Canada ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 118 pages.
- Leclerc, Karine et Jacques Beauchemin. 2002. « La société civile comme sujet politique : une nouvelle représentation de l'intérêt général », dans *Lien social et politiques*, no 48, (automne), pp. 19-33.
- Lefort, Clade. 1981. *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard, 348 pages.
- Lefort, Claude. 1986. *Essais sur le politique (XIX^e – XX^e siècles)*, Paris: Éditions du Seuil, 332 pages.
- Legros, Robert. 1999. « Le romantisme politique », in Renaut, Alain (dir). 1999. *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, pp. 273-308.
- Legros, Robert. 1990. *L'idée d'humanité*, Paris : Grasset, 316 pages.
- Leydet, Dominique. 2014. « Une citoyenneté démocratique sans Demos », conférence donnée dans le cadre du cycle conjoint de conférences *Le Cosmos a-t-il besoin d'un Demos?* De la Chaire MCD et de la Chaire UNESCO, UQAM.
- Leydet, Dominique. 2002. « Représentation et présence : la démocratie représentative en question », dans *Politique et Sociétés*, vol. 21, no 1, pp.68-88. En ligne : <http://www.erudit.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/revue/ps/2002/v21/n1/040301ar.pdf>
- Lilla, Mark. 1996. « Anti-Lumières », in Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses Universitaire de France, pp.16-19.
- Lipovetsky, Gilles. 1996. *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, 328 pages.
- Locke, John. 1992 [1690]. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Éditions GF-Flammarion, 381 pages.

- Locke, John. 1972 [1690]. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris : J.Vrin, 627 pages.
- Locke, John. 2002 [1686]. *Lettre sur la tolérance*, en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/lettre_sur_la_tolerance/lettre_sur_la_tolerance.doc
- MacIntyre, Alasdair. 1997. *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris: PUF, 282 pages.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor. 2010. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal : Boréal, 164 pages.
- Maclure, Jocelyn. 2000. *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal : Québec Amérique, 219 pages.
- Maistre, Joseph (Comte de). 1880 [1796]. *Considérations sur la France*, Lyon : J.B. Pélagaud, 220 pages. En ligne : <https://archive.org/stream/considerationssu00maisuoft#page/n9/mode/2up>
- Maistre, Joseph de. 1851. *Lettres et opuscules inédits*, vol.1, Paris :Vaton, 591 pages. En ligne : https://archive.org/details/bub_gb_aD7tfX9_JMcC
- Maistre, Joseph (Comte de). 1797. *Considérations sur la France*, Londres : Londres, 255 pages. En ligne : <http://gallicalabs.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q>
- Mallory, James Russell. 1986. « L'évolution constante du constitutionnalisme canadien », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, pp. 57-109.
- Manent, Pierre. 1994. *La Cité de l'homme*, Paris : Fayard, 304 pages.
- Manent, Pierre. 1989. « Joseph de Maistre, 1753-1821 », in Châtelet, François, Duhamel, Olivier et Evelyne Pisier (dir.). 1989. *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses universitaires de France.
- Manin, Bernard. 2012. *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion, 347 pages.

- Marcus, George and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critic: an Experimental Moment in the Human Science*, Chicago: Chicago University Press, 205 pages.
- Marshall, Thomas Humphrey. 1965. *Class, Citizenship and Social Development*, New York : Anchor Books, 358 pages.
- Marshall, Thomas Humphrey. 1950. *Citizenship and Social Class and Others Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 358 pages.
- Massé, Raymond. 2000. « Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques: Pour un relativisme éthique critique », dans *Anthropologie et Sociétés : Anthropologie, relativisme éthique et santé*, vol. 24, no 2, pp. 13-33.
- Martinez, William, Daoust, François et Jules Duchastel. 2010. « Un service Web pour l'analyse de la cooccurrence », dans *10^e Journées internationales d'analyse statistique des données textuelles*. En ligne : <http://www.ling.uqam.ca/atonet/publications/martinez-daoust-duchastel2010.pdf>
- Mbonda, Ernest-Marie. 2000. *Justice et droit de l'homme chez John Rawls*, Thèse déposée pour l'obtention d'un doctorat en philosophie, Paris : Université Paris IV-Sorbonne.
- Mead, George Herbert. 1963. *L'esprit, le soi et la société*, Paris : PUF, 332 pages.
- Méda, Dominique. 1995. « La fin de la valeur « travail »? », dans *Esprit*, no 214 (août-septembre).
- Mill, John Stuart. 1972. *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London : J.M. Dent, 445 pages.
- Miller, David. 1995. *On Nationality*. Oxford : Oxford University Press, 210 pages.
- Mokhtar, Ben Barka. 1996. *La nouvelle droite américaine: des origines à nos jours*, Valenciennes: Presses Université de Valenciennes, 192 pages.
- Müller, Adam. 1922 [1809]. *Elemente der Staatskunst*, Iéna : J. Baxa Herdflamme. Extraits traduits dans Droz, Jacques. 1963. *Le romantisme politique en Allemagne : textes choisis et présentés par Jacques Droz*, Paris : Armand Colin, pp. 84-93.

- Nisbet, Robert. 1985. « The conservative Renaissance in Perspective » in *The Public interest*, no.81, (automne).
- Novalis. 1975. « Les études de Freiberg » [1798-99], dans *Œuvres complètes, tome II*, Paris : Gallimard, 464 pages.
- Offe, Claus. 2009. « Governance : An "Empty Signifier"? » dans *Constellations*, vol. 16, Issue 4, pp.550-562.
- Parti libéral du Québec. 2012. *Pour le Québec. Programme électoral du Parti libéral du Québec*. En ligne : http://plq.org/pdf/Plan_Economique_PLQ.pdf
- Parti québécois. Décembre 2011. *Le Parti québécois présente une douzaine de propositions pour changer la politique*. En ligne : <http://pq.org/nouvelle/le-parti-quebecois-presente-une-douzaine-de-propos/>
- Parti québécois. 2012. *L'avenir du Québec est entre vos mains. Plateforme électorale*. En ligne : http://mon.pq.org/documents/monpq_516f6a49d4ec3.pdf
- Pearse, Hilary. 2005. « La représentation géographique et la réforme électorale », dans *Revue parlementaire canadienne*, vol. 28, no 3, pp.25-31.
- Perrot, Jean. 2008. « La régulation des pratiques contractuelles », dans *Comptes Rendus Biologies*, vol.331, issue 12, pp. 933-941.
- Petrella, Ricardo. 1999. « La dépossession de l'État, dans *Le Monde diplomatique*, août, p.3.
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1989. « Representation », in Ball Terence, Farr James and Russell L. Hanson (eds), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.132-154.
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1967. *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 323 pages.
- Policar, Alain. 2003. « Particularismes/universalisme », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, pp. 267-273.
- Policar, Alain. 2003. « Politique de la reconnaissance », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris: Armand Colin, pp. 300-302.

- Pufendorf, Samuel. 1934 [1672]. *De jure naturae et gentium libri octo*, Oxford : Clarendon Press. En ligne : <http://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.beal/cilnac0002&id=1&size=2&collection=beal&index=beal/cilnac>
- Québec solidaire. 2012. *Plateforme électorale de Québec solidaire*. En ligne : <http://www.quebecsolidaire.net/wp-content/uploads/2012/03/Plateforme-FINALE-web.pdf>
- Québec solidaire. 2010. *Pour que chaque vote compte. Un pas de plus pour la démocratie. Projet de réforme : pour un mode de scrutin mixte et compensatoire*, Mémoire présenté à la Commission des institutions, 36 pages. En ligne : [mode de scrutin-texte-05-10-v-finale.pdf](#)
- Rey, Jean-François. 2003. « Altérité », dans Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, pp. 4-7.
- Rangeons, François. 1986. « Société civile : histoire d'un mot », dans Chevallier, Jacques et al. *La société civile*, Paris : PUF, pp. 9-32.
- Rawls, John. 1997. *Théorie de la justice*, Paris : Éditions du Seuil, 666 pages.
- Rawls, John. 1995. *Libéralisme politique*, Paris : Presses Universitaires de France, 450 pages.
- Rawls, John. 1993. *Justice et démocratie*, Paris : Éditions du Seuil, 385 pages.
- Raynaud, Philippe. 2003a. « Libéralisme », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, pp. 393-400.
- Raynaud, Philippe. 2003b. « Locke », dans Raynaud, Philippe et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Quadrige/PUF, pp. 409-417.
- Raynaud, Philippe. 2001. « Locke », dans Châtelet, François, Duhamel, Olivier et Évelyne Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : PUF, pp. 637-649.
- Raynaud, Philippe. 1989. « Burke, Edmund, 1729-1797 », in Châtelet, François, Duhamel, Olivier et Evelyne Pisier (dir). *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France.

- Rehberg, August Wilhem. 1998 [1793]. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, 206 pages.
- Renaut, Alain. 2009. *Un humanisme de la diversité : essai sur la décolonisation des identités*, Paris : Flammarion, 444 pages.
- Renaut, Alain. 2007. *Égalité et discrimination. Un essai de philosophie politique appliqué*, Paris : Éd. Du Seuil, 224 pages.
- Renaut, Alain. 2000. « Introduction », dans Herder, Johann Gottfried, *Histoire et cultures: une autre philosophie de l'histoire. Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité (extraits)*, Paris: Flammarion, pp.7-39.
- Renaut, Alain. 1999. *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Nantes : Éditions Pleins Feux, 67 pages.
- Renaut, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique (5 tomes)*, Paris : Calmann-Lévy.
- Renaut, Alain et Pierre-Henri Tavoillot. 1999. « La pensée politique des Lumières », in Renaut, Alain (dir.). *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, pp. 49-101.
- Renaut, Alain. 1998. « Préface » in Rehberg, August Wilhem. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, pp. 9-21.
- Renaut, Alain. 1994. « Notes », dans *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Paris : Flammarion, pp. 375-394.
- Renaut, Alain. 1989. *L'ère de l'individu*, Paris : Gallimard, 299 pages.
- Renault, Emmanuel. 2004. *Mépris social : éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles : Éditions du Passant, 148 pages.
- Le Réseau du Savoir électoral ACE. 2012. *L'Encyclopédie ACE : Délimitations des Circonscriptions*, Les éditions du Réseau du Savoir Électoral ACE, 224 pages.
En ligne :
http://aceproject.org/ace-fr/topics/bd/bdy/bdy_nz
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris: Éd. du Seuil, 420 pages.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Du Texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris: Édition du Seuil, 452 pages.

- Rocher, François et Daniel Salée. 1997. « Libéralisme et tensions identitaires : éléments de réflexion sur le désarroi des sociétés modernes », dans *Politique et sociétés*, vol. 16, no 2.
- Rosanvallon, Pierre. 2008. « La démocratie d'interaction », dans *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris : Éditions du Seuil, 368 pages.
- Rosanvallon, Pierre. 2006. *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris : Éditions du Seuil, 344 pages.
- Rosanvallon, Pierre. 1989. *Le libéralisme économique : Histoire de l'idée de marché*, Paris : Éd du Seuil, 238 pages.
- Rosanvallon, Pierre. 1981. *La crise de l'État-providence*, Paris : Éd. du Seuil, 183 pages.
- Rose, Hilary. 1977. *L'idéologie de/dans la science*, Paris : Éditions du Seuil, 264 pages.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 282 pages.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1955 [1755]. « Discours sur l'économie politique », dans *Encyclopédie, tome V*, 35 pages. Texte en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.html
- Rousseau, Jean-Jacques. 2001 [1762]. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Flammarion, 257 pages.
- Rousseau, Jean-Jacques. [1762]. *Émile ou de l'éducation : livre IV*, en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile_de_education_4.doc
- Rousseau, Jean-Jacques. 1771-1772. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 87 pages. Texte en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/considerations_pologne/considerations_pologne.html

- Salomon, Jean-Jacques. 1977. « Science Policy Studies and Development of Science Policy », in Spiegel-Rösing, Ina and Derek de Solla Price (eds.), *Science, Technology and Society*, London: Sage, pp. 43-70.
- Sandel, Michael. 1999. *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris : Éditions du Seuil, 329 pages.
- Schlegel, Frédéric. 1838 [1827]. *Philosophie de la vie, tome second*, Paris : Parent Desbarres, 394 pages. En ligne : <http://gallicalabs.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68510t/f8>
- Schleiermacher, Friedrich. 1944 [1799]. *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris : Aubier Montaigne, 325 pages.
- Schleiermacher, Friedrich. 1808. « Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört », dans *Predigten II*, Berlin. Extrait traduit dans : Droz, Jacques. 1963. *Le romantisme politique en Allemagne : textes choisis et présentés par Jacques Droz*, Paris : Armand Colin, pp. 116-119.
- Schleiermacher, Friedrich. 1806. « Predigt vom letzten Sonntag des Jahres » dans *Predigten, II*, Berlin. Extrait traduit dans : Droz, Jacques. 1963. *Le romantisme politique en Allemagne : textes choisis et présentés par Jacques Droz*, Paris : Armand Colin, pp. 116-119.
- Schnapper, Dominique. 2002. *La démocratie providentielle. Essais sur l'égalité contemporaine*, Paris : Éditions Gallimard, 325 pages.
- Schnapper, Dominique. 2000. « Comment reconnaître les droits culturels », dans *Comprendre. Les identités culturelles*, Paris : PUF, no 1, pp. 253-269.
- Schnapper, Dominique. 1998. *La relation à l'autre : au cœur de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, 562 pages.
- Seymour, Michel. 2000. « Le libéralisme, la politique de la reconnaissance et le cas du Québec », dans *Comprendre. Les identités culturelles*, Paris : PUF, no 1, pp. 119-138.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. 1988. *Qu'est-ce que le Tiers état*, Paris : Flammarion, 188 pages.
- Soros, Georges. 2002. *Guide critique de la mondialisation*, Paris : Plon, 215 pages.

- Sosoe, Lukas, K. 1999. « Surmonter l'antinomie des Lumières. Hegel » in Renaut, Alain (dir.). *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, pp. 309-364.
- Sosoe, Lukas. 1998. « Auguste Wilhelm Rehberg : L'homme et l'œuvre » dans Rehberg, August Wilhem. *Recherches sur la Révolution française*, Paris : J. Vrin, pp. 23-68.
- Székel, Andrea. 2013. « Minorités nationales des pays voisins en Hongrie », in *Belgeo*, vol 3. En ligne : <http://belgeo.revues.org/11557>
- Taguieff, Pierre-André. 1988. *La force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris : La Découverte, 645 pages.
- Tavoillot, Pierre-Henri. 1999. « De la querelle du panthéisme à la querelle de la Révolution française », in Renaut, Alain (dir.) *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme (tome 3)*, Paris : Calmann-Lévy, pp. 103-157.
- Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris : Flammarion, 144 pages.
- Taylor, Charles. 1992. *Grandeur et misère de la modernité*, Édition Bellarmin, 150 pages.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*, Cambridge, Angleterre : Cambridge University Press, 580 pages.
- Thériault, Joseph Yvon. 2014. « Pourquoi le « cosmos » a besoin d'une « politique », dans Boulad-Ayoub (dir.). *L'homme est né libre... : raison, politique, droit : mélanges en hommage à Paule-Monique Vernes*, Québec : Presses de l'Université Laval, pp. 369-382.
- Thériault, Joseph Yvon. 1997. « Pour un pluralisme démocratique », dans *Politique et sociétés*, vol. 16, no 3, pp. 9-27.
- Thuot, Jean-François. 1998. *La fin de la représentation et les formes contemporaines de la démocratie*, Montréal : Éditions Nota bene, 211 pages.
- Tocqueville, Alexis de. 1992 [1840]. *De la démocratie en Amérique II*, Paris : Gallimard, 1193 pages. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_2/democratie_t2_1.pdf

- Tolain, Henri-Louis. 1863. *Quelques vérités sur les élections de Paris*, Paris : E. Dentu, 36 pages. En ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8536944/f42.image>
- Tolain, Henri-Louis. 1864. « Manifeste des soixante », dans *l'Opinion nationale* du 17 février. En ligne : <https://www.marxists.org/francais/general/tolain/works/1864/soixante.htm>
- Touraine, Alain. 1999. *Comment sortir du libéralisme?*, Paris : Fayard, 164 pages.
- Touraine, Alain. 1994. *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris : A. Fayard, 297 pages.
- Tully, James. 2010. « A Dilemma of Democratic Citizenship », retranscription d'une conférence donnée à l'Université de Victoria dans le cadre de la conférence annuelle des sciences politiques *Beyond Hope : From Aspiration to Accomplishment in Contemporary Politics*. En ligne : <http://www.hivos.nl/dut/Hivos-Knowledge-Programme/Themes/Civic-Explorations/News/A-Dilemma-of-Democratic-Citizenship>
- Turgeon, Laurier, Létourneau, Jocelyn et Khadiyatoullah Fall (dir.). 1997. *Les espaces de l'identité*, Québec: Presses de l'université Laval, 324 pages.
- Turner, T. 1997. « Human Rights, Human Differences: Anthropology's Contributions to an Emancipatory Cultural Politics », in *Journal of Anthropological Research*, vol. 53, pp. 273-291.
- Union académique internationale. 1968. « Le Canada », dans *Corpus constitutionnel : recueil universel des constitutions en vigueur*, Leiden : E.J. Brill, 2 Part 1, pp.100-163.
- Villey, Michel. 1976. *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris: Dalloz, 274 pages.
- Weber, Max. 1963. *Le savant et le politique*, Paris : Union générale d'éditions, 185 pages.
- Whorf, Benjamin Lee. 1971. *Linguistique et anthropologie*, Paris : Gonthier, 228 pages.
- Whyte, John. D. 1991. « The futur of Canada's Constitutionnal Reform Process », in Smith, David E., MacKinnon Peter and John C. Courteney (dir.). *After Meech Lake : Lessons for the future*, Saskatoon: Fifth House, pp. 237-249.

Wieviorka, Michel. 2000. « Différences dans la différence » dans *Comprendre. Les identités culturelles*, Paris : PUF, no 1, pp. 297-309.

Wieviorka, Michel. 1996. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris : Éditions La Découverte, 322 pages.

Williams, Cynthia. 1986. « L'évolution des droits des citoyens », dans Cairns, Alan et Cynthia Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada*, Ottawa : Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada, pp. 111-147.

Winch, Peter. 1990. *The idea of social science and its relation to philosophy*, London: Routledge, 143 pages.